Class 232.92 S B193 Book
General Theological Seminary Library
CHELSEA SQUARE, NEW YORK

Purchased from the fund bequeathed to the Seminary by
EUGENE AUGUSTUS HOFFMAN, D. D.
DEAN 1879-1902

P. DONATO BALDI
dei Minori

L'INFANZIA DEL SALVATORE

STUDIO ESEGETICO E STORICO

SUI PRIMI DUE CAPITOLI

DEI

VANGELI DI S. MATTEO E DI S. LUCA

Prefazione di G. Ricciotti

ROMA
LIBRERIA EDITR. RELIG. FRANCESCO FERRARI
2, VIA DE' CESTARI

232.925
B193
80951

Duo censores, qui jussu nostro recognoverunt librum a P. Donato Baldi exaratum, cui titulus " *L'Infanzia del Salvatore* „, testati sunt in eo nil contineri quod doctrinae Ecclesiae de Sacra Scriptura aut decretis Pontificiae Commissionis de Re Biblica adversetur. Quapropter ex parte Ordinis nil obstat quominus servatis ceteris de jure servandis publici juris fiat.

Datum Romae, die 29 Januarii 1925.

Fr. Bernardinus Klumper O. F. M.
Minister Generalis

IMPRIMATUR

† Ioseph Palica Archiep. Philippen., Vicesg.

Roma — Officina Tipografica Ausonia — Via Ezio, 19

A

P. ADOLFO MARTINI O. F. M.

MINISTRO PROVINCIALE

DELLE SACRE STIMATE IN TOSCANA

CON GRATO ANIMO

DEDICO

PREFAZIONE

Come già ebbi la ventura, or sono dieci anni, di trovarmi a fianco del francescano Padre Donato Baldi sulla prima linea del fronte austriaco, quando il propositum certamen *era di difendere la nostra patria col nostro diuturno travaglio e anche col nostro sangue: così ora ho l'onore di trovarmi a fianco di lui nel combattere la spirituale battaglia degli studi biblici, in cui il* certamen propositum *a noi, cattolici e studiosi, è di difendere la nostra fede e la scienza con un travaglio non meno diuturno dell'altro e talvolta con sacrificii anche più gravi.*

Nè tutti sanno che in questa seconda guerra, quella spirituale, gli « interventisti » sono molto pochi; e che numerosi sono invece gli inabili, e gli « imboscati », e perfino i « disfattisti ». Cosicchè su quell'esiguo pugno di volonterosi che si sono spinti sino alle linee più avanzate, grava tutto il peso della battaglia; e mentre davanti a loro le mète di combattimento diventano sempre più numerose e difficili, alle loro spalle — nella loro patria spirituale — gli aiuti o almeno gl' incoraggiamenti diventano sempre più scarsi, e l'indifferenza e talvolta la diffidenza

sempre più diffusa. Questa è la verità, e bisogna non dissimularla: se non altro nella speranza che le cose cambino. A consolazione però di quei pochi generosi rimane internamente il testimonio della loro coscienza, ed esternamente la voce autorevole del Capo della Chiesa, il quale più e più volte — con una insistenza che conferma il rilievo fatto — ed anche in documenti ufficiali recentissimi ha raccomandato caldamente gli studi biblici, quelli fatti con serietà e compiutezza di metodo e nobiltà d'intento.

Il settore di combattimento che si è scelto il P. Baldi è fra i più pericolosi: lo studioso cattolico può esser quivi colpito ad ogni passo da mille armi puntate insidiosamente o contro la sua fede o contro la sua scienza.

Io credo che nessun altro documento al mondo sia stato discusso, analizzato, vagliato, quanto quella parte del Nuovo Testamento chiamata Vangelo dell'Infanzia. *Non solo ogni frase, ogni parola, sono state passate al crogiuolo prima filologico, poi critico-letterario, ma si può dire che ogni pericope del racconto ha formato l'oggetto di numerosi studi a parte; cosicchè chi vuole conoscere soltanto la bibliografia provocata da quelle tre o quattro paginette evangeliche, deve consultare una vasta e disparata biblioteca.*

E, si sa, molta di questa produzione letteraria contiene roba buona: ma molta altra, come avviene in tutti i rami degli studi biblici, contiene soltanto di quelle ipotesi e tentativi che in lingua povera si chiamano bizzarrie o acrobatismi scientifici. Le quali forse sarebbe stato meglio che non fossero mai apparse: ma poichè ciò non è avvenuto, lo studioso riassuntivo deve tener conto anche di esse, se non altro per dare ad ognuna ciò che le spetta. Lavoro tanto ingrato e faticoso, quanto indispensabile.

Vi è tuttavia nel caso del Vangelo dell'Infanzia *una insidia che, se spinge i suoi tentacoli più o meno palesemente su tutte le pagine della Bibbia, qui si trova o crede trovarsi nel suo regno assoluto: ed è la pregiudiziale della leggenda religiosa. A nessuno sfugge la diretta conseguenza di questa pregiudiziale, che è di toglier via d'un colpo la stessa pietra fondamentale della fede cattolica. Se il* Vangelo dell'Infanzia *è tutto o nella sua massima parte una leggenda, evidentemente non ha più alcun valore storico: quindi la vera storia dei primi anni del Fondatore della religione cristiana piomba in una scientifica oscurità, e tutto il primo affermarsi di questa religione va rielaborata a seconda dei principii filosofici proprii a ciascun critico.*

Questa pregiudiziale, particolarmente nel caso nostro, è tanto sicura di se stessa, che neppur lontanamente si preoccupa di dimostrare la propria attendibilità. Il Wellhausen, che nel suo commento evangelico salta a pie' pari il Vangelo dell'Infanzia *come pura favola (o leggenda o quel che si voglia), è il più genuino ed anche il più logico rappresentante di questa tendenza. Altri invece meno franchi ed anche meno scientifici dell'insigne Wellhausen, non vogliono dire apertamente e subito ciò che pensano: ma nicchiano, tentennano, e poi con quella specie d'untuosità di cui il Renan era maestro finiscono per concludere a un dipresso con quanto il tedesco aveva detto chiaro e tondo fin dal principio. Ciò, naturalmente, è avvenuto anche in Italia, ove abbiamo avuto il caso di qualche pigmeo che per l'occasione si è atteggiato a Farinata per mostrar d'avere in gran dispitto l'inferno leggendario del* Vangelo dell'Infanzia; *ma poichè a mostrarsi grandi e nerboruti manca-*

vano a colesti ranocchi paesani i muscoli filologici, si sono gonfiati col vento favorevole di filosofie in voga, o hanno rimandato senz'altro il lettore al verdetto dei tedeschi. E così hanno fatto la loro discreta figura — pur non essendo in grado di leggere un documento aramaico o in genere semitico.

Quando poi la pregiudiziale non è così assoluta e ci si degna di scendere a trattare i singoli episodii, la difficoltà si frantuma, ma in sostanza rimane. Si portano anzi nuovi argomenti, talvolta non disprezzabili e anche serissimi. — Ci si domanda quindi se sia proprio esatta la cronologia assegnata da Luca al censimento di Quirinio, che avrebbe occasionata la nascita di Gesù a Bethlehem: ci sarebbe infatti da credere che l'evangelista sia caduto in un equivoco. — Ovvero si chiede se la storia dei Magi non sia il prodotto dell'assimilazione da parte giudaica di elementi persiani, assimilazione che starebbe là a confermare quei punti di contatto fra giudaismo e zoroastrianismo ch'erano già stati intravisti in precedenza. — E ancora, che ci sarà sotto a quella Strage degli Innocenti? forse un piccolo nucleo storico, di storia politica, deformato e trasportato in campo religioso? — E la storia del vecchio Simeone non potrebb'essere un prodotto nientemeno dell'India? (tant'è infatti: fino in India si sono spinti i critici per trovar le chiavi del Vangelo dell'Infanzia).

Come si vede, anche per questo sistema di singoli attacchi l'autorità storica del Vangelo dell'Infanzia *cade. Eppure, mi sembra, una qualche dose di prudenza, anche mettendosi sul terreno puramente storico, sarebbe necessaria: giacchè si tratta di quella prudenza voluta dall'esperienza del*

passato. Se molti — non dico tutti — se molti di questi critici non fossero dei novellini in fatto di critica biblica, o più genericamente giudaica, dovrebbero ricordarsi ad esempio di quanto è avvenuto alle due Cronache dell'Antico Testamento. Non c'è stata calunnia che venisse risparmiata a quel povero Cronista: egli in sostanza non aveva fatto che ricopiare dai Libri dei Re, alterare o presentare tendenziosamente i fatti, e nei pochi racconti che gli sono proprii inventare di sana pianta. Dunque un libro semileggendario, una specie di Vangelo dell'Infanzia. *Senonchè gli scavi compiuti in Palestina — e i sassi non sono chiacchiere — hanno dato ragione almeno due volte al Cronista e torto ai suoi critici: e precisamente in due di quei racconti a lui proprii ch'erano stati battezzati per inventati. Si dirà che là il Cronista non racconta fatti miracolosi. Ma ciò non interessa: è il metodo ch'è sbagliato e va corretto. Quanto al miracolo o non miracolo è questione filosofica, da risolversi in precedenza; salvo che qualche critico per esser proprio sicuro non pretenda i miracoli a ripetizione, come le mitragliatrici.*

Ciò sia detto per la fede. Ma un cattolico che vuole utilmente, oggi, trattare il Vangelo dell'Infanzia, *deve fare anche della scienza, della vera scienza, e aprirsi il varco in quell'intricato cammino con queste due armi insieme. La simultaneità d'impiego fra queste due armi è facile; ma è anche difficile, assai difficile. Il difetto in cui cadono molti cattolici è di avere una certa diffidenza per la scienza, e di adoperare quest'arma non dico con prudenza — ciò è necessario — ma con grettezza e quasi spilorceria. Ciò forse dipende da una specie di sospetto ingenerato nell'animo loro dagli eccessi che quest'arma ha compiuto in*

mano ai razionalisti; ma gli eccessi sono sempre eccessi, e tutt'al più devono consigliare la correzione non la soppressione. Anzi con la grettezza scientifica la stessa fede ne soffre, almeno nella sua autorevolezza pratica verso chi è privo di fede; quando insomma la prima arma non trova ampia e generosa corrispondenza nella seconda, non rende nè tutto nè in quella efficace maniera che può rendere, giacchè se è vero che scientia sine caritate inflat, *è anche vero che* caritas sine scientia aberrat.

Il P. Baldi, a me sembra, ha saputo mantenere ambedue le armi lucide, affilate, senza intacchi, sino alla fine del suo cammino, e le ha fruttuosamente adoperate; ma di ciò giudicherà il lettore. Certo è che egli nel presente lavoro mostra, da buon stratega e onesto studioso, di conoscere perfettamente tutte le posizioni dei suoi avversarii: cosa che già da sola è di grande utilità al lettore, e che molto raramente si trova negli stessi maggiori critici tedeschi (se dico ciò è perchè poco tempo addietro uno di costoro me lo confessava schiettamente in via privata). Anche le posizioni che egli prende appaiono evidentemente determinate da lunga riflessione conclusa con personale convinzione. Non nego che su qualche questione accessoria la sua posizione non mi è parsa definitiva, e che in taluni punti occasionalmente trattati mi trovo in realtà d'opinione diversa dalla sua: così, ad esempio, io non condivido la sua fiducia per quella teoria sulla metrica ebraica che a lui è stata ispirata dallo Zapletal suo maestro. Ma questi, si sa, sono altrettanti casi dell'aureo precetto in dubiis libertas. *Io anzi mi rallegro nel vedere che fra i cattolici italiani vi è — sempre* in dubiis — *questa disparità d'opinione; giacchè ciò mostra che c'è chi pensa, e pensa con la pro-*

pria testa, mentre fino a poco tempo fa la prima cosa era rara e la seconda rarissima.

Ad ogni modo, astraendo dal soggetto trattato, auguro al lavoro del P. Baldi la salutare efficacia di risvegliare sempre più l'interesse per gli studii biblici presso i cattolici italiani, facendo intravedere ai moltissimi che sonnecchiano quanto cammino e quanto difficoltoso resti da fare presso di noi, e facendo decidere molti a mettersi in istrada.

E anche questa sarà una bella vittoria: simile a quella che coronò i travagli sopportati insieme, dal P. Baldi e da me, lassù ai confini della patria.

GIUSEPPE RICCIOTTI
Canonico regolare lateranense.

BIBLIOGRAFIA

1. — **Monografie, articoli, discussioni.**

Aytoun R. A., *The ten Lucan Hymns of the Nativity in their Original Language* in: *Journal of theological Studies* 18 (1917) 274-288.

Bardenhewer O., *Mariä Verkündigung* in: *Biblische Studien* 10 (1905, 5) Freiburg i. B.

Benning J., *Die Glaubwürdigkeit des Kindheitsgeschichte Jesu (Mt. 2) gegenüber religionsgeschichtlichen Parallelen* in: *Theologie und Glaube* 9 (1917) 577-591.

Boll F., *Der Stern der Weisen* in: *Zeitsch. f. neutest. Wissenschaft* 18 (1918) 40-48.

Bonaccorsi G., *Il Natale,* Roma 1903.

Box G. H., *The Virgin Birth of Jesus,* London 1916.

Conrady L., *Die Quelle der kanonischen Kindheitsgeschichte Jesus,* Göttingen 1900.

Dieterich A., *Die Weisen aus dem Morgenlande* in: *Zeitsch. f. neustest. Wissenchaft* 3 (1902) 1-14.

Durand A., *L'enfance de Jésus Christ d'après les évangiles canoniques,* Paris 1908.

Flunk M., *Eine archäologische exegetische Studie über die Vermählung der hl. Jungfrau mit Joseph* in: *Zeitsch. f. kath. Theologie* 12 (1888) 656-686.

Foschiani E., « *Exiit edictum a Caesare Augusto* », Padova 1923.

Gerhardt O., *Der Stern der Weisen,* Leipzig 1922.

Guignebert Ch., *La vie cachée de Jésus,* Paris 1921.

Gressmann H., *Das Weihnachtsevangelium*, Göttingen 1914.

Grutzmacher G., *Die Jungfrauengeburt*, Berlin, 1911.

Harnack A., *Das Magnificat der Elisabet nebst einigen Bemerkungen zu Lc. 1 u. 2* in: *Sitzungsberichte der königl. preuss. Akademie der Wissenchaften zu Berlin* 1900, 537-556; *Zu Lc. 1, 34-35* in: *Zeitsch. f. neustest. Wissenchaft* 2 (1901) 53-58.

Häcker I., *Die Jungfrauen-Geburt und das Neue Testament* in: *Zeitsch. f. wissenschaft. Theologie* 49 (1906) 18-61.

Heer J. M., *Die Stammbäume Jesu nach Matthäus und Lukas* in: *Bibl. Studien* 15 (1910, 1-2) Freiburg i. B.

Hetzenauer M., *De Genealogia Iesu Christi* in: *Lateranum*, Roma 1922.

Hillmann J., *Die Kindheitsgeschichte Jesu nach Lukas kritisch untersucht* in: *Jahrbücher f. protest. Theologie* 17 (1891) 225-270.

Hilgenfeld A., *Die Geburts und Kindheitsgeschichte Jesu* in: *Zeitsch. f. wissenschaftliche Theol.* 44 (1901) 211-235.

Lagrange J. M., *Ou en est la question du recensement de Quirinius?* in: *Revue Biblique* Nouv. Ser. 8 (1911) 61-84; *La conception surnaturelle du Christ d'après Saint Luc* in: *Revue bibl.* NS 11 (1914) 60-71. 188-208.

Lobstein P., *Die Lehre von der übernatürlichen Geburt Christi*. Freiburg i. B. 1896.

Machen J. G., *The Hymns of the first chapter of Luke* in: *Princeton theological Review* 10 (1910, 1) 1-38; *The firts two chapters of Luke*, *ibid.* n. 2, 213-277.

Petersen E., *Die wunderbare Geburt des Heilandes* in: *Religionsgeschichtliche Volksbücher*, Tübingen 1909.

Ramsay W. M., *Was Christ born at Betlehem?* London 1898.

Resch A., *Das Kindheitsevangelium nach Lukas und Matthäus* in: *Texte und Untersuchungen* 10 (1897, 5) Leipzig.

Riggenbach E., *Bemerkungen zum Text von Matthäus 1, 16* in: *Schweizerische Theolog. Zeitschrift* 21 (1914) 241-249.

Rhys J., *Shaken Creeds: The Virgin Birth doctrine*, London 1922.

Soltau W., *Die Geburtsgeschichte Jesu Christi*, Leipzig 1902.

Schmiedel P. W., *Die Geburt Jesu nach Matthäus 1, 16* in: *Schweizerische Theolog. Zeitschrift* 21 (1914) 69-82; *Mary, Mother of Jesus* apud Cheyne- Black, *Encyclopaedia Biblica* 3, 2952-2969.

Steinmann A., *Die jungfräuliche Geburt des Herrn* in: *Biblische Zeitfragen* 8 (1916, 7-8) Münster i. W.; *Die Jungfrauengeburt und die*

vergleichende Religionsgeschichte in: *Theologie und Glaube* 10 (1918, 8-9) 433-466.

Steinmetzer F. X., *Die Geschichte der Geburt und Kindheit Christi und ihr Verhältniss zur Babylonischen Mythe* in: *Neutestamentliche Abhandlungen* 2 (1910, 1-2) Münster i. W.; *Jesus, der Jungfrauensohn und die altorientalische Mythe.* Münster in W.; 1917.

Spitta F., *Die Chronologischen Notizen und die Hymnen in Lc. 1 u. 2* in: *Zeitschr. f. neutest. Wissenschaft* 7 (1906) 281-317.

Taylor V., *The historical evidence for the Virgin Birth,* London 1920.

Thorburn T. A., *A critical examination of the evidences for the doctrine of the Virgin Birth,* London 1908.

T. L., *Alcune osservazioni su le origini del dogma della concezione sovrannaturale di Nostro Signore* in: *Scuola Cattolica,* Ser. 5, vol. 1 (1913) 220-244.

Usener H., *Das Weihnachtsfest,* Bonn 1911; *Die Geburt und Kindheit Christi* in: *Zeitsch. f. neutest. Wissenschaft* 4 (1903) 1-21; *Nativity* apud Cheyne-Black, *Encyclopaedia biblica* 3, 3340-3352.

Vogt P., *Der Stammbaum Christi bei den hl. Evangelisten Matthäus und Lukas* in: *Bibl. Studien* 12 (1907, 3) Freiburg i. B.

Völter D., *Die evangelischen Erzählungen von der Geburt und Kindheit Jesu,* Strassburg 1911.

Zarantonello L., *Il Vangelo dell'Infanzia,* Vicenza 1912.

Zimmermann H., *Evangelium des Lukas cap 1 u. 2* in: *Theologische Studien und Kritiken* 76 (1903) 247-290.

2. — Testi, Collezioni e Commentari.

Allen W. C., *A critical and exegetical Commentary on the Gospel according to S. Matthew* in: *Internat. Critical Comm.,* Edinburgh 1912.

Amann E., *Le Protévangile de Jacques et ses remaniements latins* in: *Documents pour l'étude de la Bible,* Paris 1900.

S. Ambrosius, *Expositionis in Evang. secundum Lucam libri X* (Migne, PL 15).

S. Augustinus, *De consensu Evangelistarum libri IV* (Migne, PL 34).

Burkitt I., *Evangelion da-Mepharreshe,* 2 voll, Cambridge 1904

Bruder C. H., *Tameion sive Concordantiae omnium vocum Novi Testamenti graeci* [7], 2 voll. Göttingen 1913.

Fillion L. Cl., *Vie de N. S. Jésus-Christ*, 1 vol. Paris 1922.

Funk I., *Patrum apostolicorum opera omnia*. 1 vol. Tubingae 1887.

Grimme H., *Die Oden Salomos syrisch-hebräisch-deutsch*, Heidelberg 1911.

S. Hieronymus. *De perpetua virginitate Beatae Mariae adversus Helvidium* (Migne, PL 23); *Translatio Homiliarum Origenis in Evangelium Lucae; Commentarius in evang. sec. Matthaeum* (Migne, PL 26).

Holtzmann H. J., *Hand-Commentar zum N. T. 1, 1* [3] *Die Synoptiker*, Tübingen 1901.

Knabenbauer Ios., *Commentarius in Evangelium Sancti Lucae* [2], Parisiis 1905; *In Evangelium Sancti Matthäei* [3] 1 vol. *ibid.* 1922, in: *Cursus Scripturae Sacrae.*

Lagrange M. J., *Evangile selon Saint Marc*. Paris 1911; *Evangile selon Saint Luc. ibid.* 1921; *Evangile selon S. Matthieu, ibid.* 1923.

Lightfoot J., *Horae Hebraicae et talmudicae in IV Evangelia*, ediz. R. Gandell voll. 4 Oxford 1859.

Loisy A., *Les évangiles synoptiques 1*, Ceffonds 1907.

Merx A., *Das Evangelium Matthäei nach der syrischen im Sinaikloster gefundenen Palimpsesthandschriften*, Berlin 1902.

Strack H. L. und Paul Billerbeck, *Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch*, vol. 1 München 1922, vol. 2 *ibid.* 1924.

Tischendorf C., *Evangelia apocrypha* [2], Lipsiae 1876.

Travers H., *Cristianity in Talmud and Midrasch*, London 1903.

3. — Opere diverse.

Bousset W., *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus* [2]. Göttingen 1921.

Cheyne T. K., *I Problemi biblici e la loro nuova soluzione* (trad. ital. autorizzata) Piacenza 1909.

Clemen C., *Religionsgeschichtliche Erklärung des N. T.*, Giessen 1909; *Buddhistische Einflüsse im N. T.* in: *Zeitsch. f. neutest. Wissenschaft* 17 (1916) 128-138.

Dalmann G., *Die Worte Jesu 1*, 1, Leipzig 1898.

DEONNA W., *La légende d'Octave-Auguste, Dieu Sauver et Maître du monde*, Paris 1921.

HARNACK A., *Lukas der Arzt*, Berlin 1906; *Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte*, Berlin 1911.

HÖPFL H., *Introductionis in sacros utriusque Testamenti libros compendium*, voll. 3 Sublaci 1922.

LAGRANGE J. M., *Le Messianisme chez les juifs*, Paris 1909.

MEYER E., *Ursprung und Anfänge des Christentums 1*, Berlin 1921.

PUGLISI M., *Gesù ed il mito di Cristo*, Bari 1912.

RAMSAY W. M., *The bearing of recent discovery on the trustworthiness of the N. T.*[4], London 1920.

SCHÜRER E., *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi 1*[4], Leipzig 1901.

VALLÉE-POUSSIN de la L., *Le Buddhisme et les évangiles canoniques* in: *Rev. Bibl.* NS 3 (1906) 353-381.

ZAPLETAL V., *De poesi Hebraeorum*[2], Friburgi Helvetiorum 1911.

ERRATA-CORRIGE

Pag.	15	not. 3	Dehunner	Debrunner
»	17	lin. 20	γινόσκειν	γινώσκειν
»	20	not. 1	πλερωθῇ	πληρωθῇ
»	29	lin. 24	προσκυνεω	προσκυνέω
»	64	» 14	huasi	quasi
»	85	» 13	מִבְּתָן	מִבֶּטֶן
»	85	not. 3	Knabenhauer	Knabenbauer
»	90	lin. 34	μεμνηστενμένη	μεμνηστευμένη
»	96	» 7	רוֹחַ	רוּחַ
»	112	» 29	ῥῆματα	ῥήματα
»	115	not. 1	Macher	Machen
»	128	lin. 1	παθαρισμοῦ	καταρισμοῦ
»	»	» 6	ἄντρωπος	ἄνθρωπος
»	145	» 19	Mancè	Manoè
»	233	» 15	Galiela	Galilea

INDICE

Prefazione . . . . . V-XI
Bibliografia . . . . . XII-XVI
Introduzione . . . . . XXI-XXIV

PARTE PRIMA.

Esegesi del Vangelo dell'Infanzia.

CAPITOLO I. — **Analisi del testo di S. Matteo** . . . 3-37

Carattere generale dei due capitoli 3-4. Genealogia di Gesù 5-14. Concezione soprannaturale di Gesù 15-20. Adorazione dei Magi 21-30. Fuga in Egitto 30-31. Strage degli Innocenti 31-33. Ritorno dall'Egitto a Nazaret 33-37.

CAPITOLO II. — **Critica del testo di S. Matteo** 38-63

La critica indipendente e l'unità letteraria dei due capitoli 38-40. Concetto di genealogia presso i popoli antichi 40-44. Questione testuale della genealogia di S. Matteo 44-54. Unità di stile e di concetto dei due capitoli 54-61. S. Matteo autore dei due capitoli 61-63.

CAPITOLO III. — **Analisi del testo di S. Luca.** . . . 64-139

Carattere generale dei due capitoli 64-66. Fonti del racconto di S. Luca 66-76. Annunzio della nascita di Giovanni Battista 77-90. Annunziazione a Maria

90-100. La visitazione 100-103. *Il Magnificat* 103-110. Nascita e circoncisione di Giovanni Battista 110-113. Cantico del *Benedictus* 113-118. Nascita di Gesù 118-127. Circoncisione di Gesù, purificazione di Maria, presentazione di Gesù al Tempio 127-134. Ritrovamento di Gesù al Tempio 134-138. Genealogia di Gesù 138-139.

CAPITOLO IV. — **Critica del testo di S. Luca.** . . . 140-177

La critica indipendente e l'unità dei due capitoli 140-143. L'unità letteraria del primo capitolo: le due annunziazioni, la Visitazione 145-163. Intimo nesso fra il I° e II° capitolo 163-170. I Cantici dell'Infanzia 170-174. Carattere ed origine palestinesi del racconto di Luca 175-177.

CAPITOLO V. — **Confronto nel racconto dell'Infanzia fra S. Matteo e S. Luca.** 178-222

Relazioni e differenze 178-180. Divergenze genealogiche 180-193. Divergenze cronologiche 193-195. Censimento generale dell'Impero Romano sotto Augusto 195-200. Censimento imperiale in Giudea durante il regno di Erode 200-201. Il silenzio di Giuseppe Flavio 202-204. Quirinio in Siria per il censimento 204-212. Maria e Giuseppe a Betlehem per il censimento 212 s. Anno della nascita del Salvatore 213-215. Divergenze biografiche 215-219. Le omissioni nei due racconti 219-221. Successione cronologica dei fatti dell'Infanzia 222.

PARTE SECONDA.

Storicità del Vangelo dell'Infanzia.

CAPITOLO VI. — **Il racconto dell'Infanzia di S. Matteo e di S. Luca in relazione agli altri scritti del N. T.** . 226-249

L'Infanzia di Gesù negli scrittori del N. T. 226-233. Gesù di Nazaret 233-235. Gesù « figlio di Giuseppe » 235-236. Gesù battezzato da Giovanni 236-237. Il silenzio di Gesù sulla nascita verginale 237-238. I fra-

telli di Gesù 238-242. Incredulità dei fratelli 242-244. Gesù e Maria: Nozze a Cana 345-346. Inquietudine dei parenti a riguardo di Gesù 246-249.

Capitolo VII. — **Il Vangelo dell'Infanzia nella letteratura e nell'arte del II secolo.** 250-268

Allusioni e citazioni negli antichi scrittori ecclesiastici 250-255. La pittura 255-257. La poesia 257 s. I vangeli apocrifi dell'Infanzia 258-264. La letteratura giudaica 264-268.

Capitolo VIII. — **Il racconto dell'infanzia di Gesù comparato con la storia delle altre religioni.** . . . 269-319

Il «Salvatore» nella storia delle Religioni 269-223. La partenogenesi di Gesù e le nascite meravigliose degli dèi e degli eroi 273-274. Il mito babilonese 274-277. Il mito persiano 277-279. Il mito egiziano 279-280. Il mito greco-romano 280-284. L'idea della nascita verginale nel mondo giudaico 284-287. La dottrina della nascita verginale di Gesù non è nata nell'ambiente giudeo-cristiano 287-291; nè nell'ambiente gentile-cristiano 292-298. La narrazione del Natale Cristiano non deriva da leggende egiziane 298-301; nè da iscrizioni del culto imperiale 301-305. L'infanzia del Cristo e quella del Buddha 305-310. Il racconto di S. Matteo e la biografia di Augusto 310-313. Il racconto della visita dei Magi e la visita di Tiridate a Nerone 313-319.

Conclusione: — **Il Vangelo dell'Infanzia riposa sulla testimonianza della Madre di Gesù.** 320-329

Indice dei nomi di persona 331-333

Indice delle cose e dei luoghi 333-336

INTRODUZIONE

Il Vangelo dell'Infanzia, che è contenuto nei due primi capitoli dei Vangeli di S. Matteo e di S. Luca e comprende il periodo che decorre dall'annunzio dell'angelo Gabriele a Zaccaria sino al Battesimo di Gesù, essendo parte integrale del testo evangelico, ha per il cattolico un'autorità storica e canonica indiscutibili.

Bisogna però riconoscere che esso, quantunque piccolo di mole, presenta delle grandi difficoltà dal lato esegetico e storico, le quali, pur non trascurate fin dai primi secoli, sono state maggiormente messe in rilievo negli ultimi anni, per mezzo di numerose pubblicazioni particolari, dai così detti critici indipendenti. Essi sono arrivati alla conclusione che l'insieme degli episodi dell'Infanzia non è che una corona di fiori intrecciata intorno alla culla di Gesù e composta di pie leggende che attestano storicamente quale e quanta sia stata l'impressione ch'Egli esercitò sui suoi discepoli e sui contemporanei: per essi il Gesù della storia è nato come tutti gli altri uomini, in un paese della Palestina, da genitori israeliti, i quali si chiamavano Giuseppe e Maria.

Ed ecco come ragionano:

Originariamente i due Vangeli non dovevano avere nessun prologo, cioè due primi capitoli, ma dovevano

cominciare come quello di S. Marco, che rappresenta il tipo inalterato concentrando tutta l'attenzione sulla vita pubblica del Salvatore.

La vita divina e messianica di Gesù si iniziava per tutti e tre non a Betlehem, ma sulle acque del Giordano e nient'altro conoscevasi di Lui se non che era nato a Nazaret, dai genitori Giuseppe e Maria, e che aveva dei fratelli e sorelle, che, almeno fino alla Risurrezione, non riconobbero in Lui prerogative speciali.

Difatti tanto S. Luca che S. Matteo, dal 3° capitolo in poi, vanno sempre di pari passo con S. Marco col quale si accordano nelle idee generali che esprimono intorno a Gesù, e si mettono così in contradizione con lo spirito che domina nei loro prologhi.

A questo si aggiunga la diversità dello stile, e si dovrà concludere — dicono essi — che il Vangelo dell'Infanzia non è che una apposizione tardiva alla primitiva opera di S. Matteo e di S. Luca. Chi infatti poteva aver memoria di un periodo della vita di Gesù che era sfuggito all'opinione pubblica, in un'epoca in cui erano già morti quasi tutti quelli che ne erano stati testimoni? E se si suppone che vi sia stata in principio una sicura tradizione, come spiegare che i racconti procedono in una maniera così diversa e contradittoria? Bisogna dunque confessare — incalzano ancora — che il Vangelo dell'Infanzia sia nato dal desiderio di vedere avverate in Gesù le profezie messianiche. Il Messia doveva discender da David? Al difetto di una vera genealogia se ne è immaginata una qualunque la quale è risultata contradittoria nei due testi. Era stato predetto che il Messia sarebbe nato nella città di Betlehem? Ed ecco che S. Matteo, per il quale Gesù è nato al tempo del re Erode, stabilisce in quella città i genitori; mentre S. Luca,

che fa i genitori originari di Nazaret, ricorre all'espediente del loro viaggio a Betlehem nell'occasione del *Censimento*.

Questo adattamento ad un'idea preconcetta è poi evidente dal racconto del concepimento verginale, il quale è in aperta contradizione con le genealogie, che, costruite per provare la discendenza davidica di Gesù per Giuseppe, perdono il loro significato in seguito alla nascita soprannaturale di Gesù.

L'idealizzazione dell'Infanzia di Gesù gli scrittori sacri non avevano bisogno di inventarla di sana pianta: bastava che la modellassero sulle traccie di quella di tutti gli eroi dell'umanità.

La storia ha ormai dimostrato che in tutte le religioni, i Salvatori dei popoli, annunziati come re e presentati come figli di Dio, hanno avuto dei natali misteriosi e una culla circonfusa di luci o di sinistri bagliori: non mancano mai il concepimento straordinario, l'ossequio riverente degli umili, e la persecuzione crudele dei grandi.

A questa teoria che cosa può contrapporre lo studioso cattolico? Forse soltanto la fede? Certo se i critici razionalisti confessassero apertamente che ritengono come leggendaria la narrazione dell'Infanzia, perchè non possono accettare il fatto capitale della medesima — il concepimento verginale — la discussione diventerebbe inutile: ma poichè essi si appellano all'esame del testo, è doveroso ch'egli si metta sul medesimo terreno per giudicare del valore delle loro obiezioni. Forse le regole e i canoni della critica non potranno comprovare la storicità di un fatto soprannaturale? Sarebbe restringerne troppo il campo ed il compito.

Scopo di questo studio è appunto di dimostrare che,

nonostante le difficoltà che può presentare il testo in diversi luoghi, il fatto della nascita soprannaturale di Gesù dalla Vergine Maria, accompagnato da tutte le circostanze meravigliose della narrazione evangelica, è un fatto storico che la critica sana non soltanto può, ma deve accettare, se non vuol rinnegare se stessa.

Il nostro lavoro sarà diviso in due parti:

La prima *(esegetica)* mira alla retta interpretazione del testo, secondo le regole della ermeneutica biblica e i moderni sussidi della critica testuale.

La seconda *(critico-storica)* indaga l'origine, lo sviluppo della narrazione evangelica, e il suo preteso rapporto con le tradizioni dei diversi popoli.

PARTE PRIMA

ESEGESI DEL VANGELO DELL'INFANZIA

CAPITOLO I.

Analisi del Testo di S. Matteo.

I due primi capitoli del Vangelo di S. Matteo contengono soltanto alcuni episodi, non un vero e proprio racconto dell'Infanzia di Gesù. Nel quadro generale le circostanze di tempo e di luogo sono tracciate incidentalmente: cosicchè si ha l'impressione naturale, che l'Evangelista si muova in un ambiente ove i fatti che egli narra, siano completamente conosciuti nei loro particolari, dai quali non ha che a scegliere quelli che meglio serviranno a provare il suo assunto: Gesù è il Messia.

E poichè per i giudei il Messia doveva necessariamente adempire in sè le profezie, S. Matteo insiste appunto su questo argomento facile e popolare per dimostrare che Gesù è proprio il Messia preannunziato dai profeti. Così: secondo i profeti il Messia doveva discendere da David, e Gesù per Giuseppe, sposo di Maria, è erede del trono di David (1, 1-17); secondo il profeta Isaia il Messia doveva essere concepito da una vergine, e Gesù è stato concepito nel seno della vergine Maria senza il concorso dell'uomo (1, 18-25); secondo il profeta Michea il Messia doveva nascere nella città di Betlehem, e Gesù è nato in quella città, dove fu adorato dai Magi (2, 1-12); che se, per l'ira di Erode che tentava ucciderlo, fu costretto a lasciar Betlehem e ripararsi per qualche tempo in

Egitto, anche questo era stato predetto dal profeta Osea (2, 13-15); come pure era stato preannunziato che dovesse vivere a Nazaret, Egli, che fu chiamato il Nazareno (2, 16, 23).

Quindi, per volontà stessa di S. Matteo, i due primi capitoli del suo Vangelo sono destinati a proiettare davanti agli occhi dei contemporanei gli episodi caratteristici dell'Infanzia di Gesù, in uno sfondo di fatti storici ben noti, con intento dottrinale ed apologetico che risuona costantemente ai loro orecchi come un ritornello: « tutto questo avvenne, perchè si adempisse quello che era stato detto dai profeti ».

TESTO, TRADUZIONE E COMMENTO (1)

1.

1 Βίβλος γενέσεος Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ Δαυὶδ υἱοῦ Ἀβραάμ.

1 Genealogia di Gesù Cristo, figlio di David, figlio di Abramo.

GENEALOGIA DI GESÙ, 1-17.

1. Βίβλος γενέσεως: poichè questa espressione è uguale a quella premessa ad alcune sezioni della Genesi αὕτη ἡ βίβλος γενέσεως [LXX] 5, 1; 6, 9; 10, 1; 11, 10) dove, con la sola successione dei discendenti, è narrata la storia di una qualche famiglia, alcuni critici, indotti dall'uso biblico, hanno proposto d'intendere questo primo versetto come il titolo di tutta la narrazione evangelica: «*libro della storia di Gesù Cristo*» (2) od almeno dei due primi capitoli: «*storia dell'Infanzia di Gesù Cristo*» (3).

La presenza però d'un nuovo titolo al v. 18 induce a credere che il primo versetto serva soltanto ad introdurre il catalogo degli

(1) Per il testo tanto di S. Matteo come di S. Luca e per le sigle dell'apparato critico ci siamo serviti della edizione di H. I. Vogels, *Novum Testamentum graece* [2] Düsseldorf 1922. Nella traduzione dei nomi propri ci siamo attenuti all'uso volgare non avendo importanza, per il nostro lavoro, una trascrizione più o meno filologicamente scientifica. A questo proposito può essere utilmente consultata la monografia del P. Mich. Hetzenauer, *De Genealogia Christi*, Roma 1922.

(2) Th. Zahn, *Das Evangelium des Matthäus* [2], (Leipzig 1905) 37-40.

(3) A. Plummer, *Exegetical Commentary on St. Matthew* [3] in: *Internat. Crit. Commentary* (London 1920) 1.

2 Ἀβραὰμ ἐγέννησεν τὸν Ἰσαάκ, Ἰσαὰκ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰακώβ; Ἰακὼβ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰούδαν καὶ τοὺς ἀδελφοὺς αὐτοῦ, 3 Ἰούδας δὲ ἐγέννησεν τὸν Φαρὲς καὶ τὸν Ζαρὰ ἐκ τῆς Θάμαρ, Φαρὲς δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἐσρώμ, Ἐσρὼμ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἀράμ, 4 Ἀρὰμ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἀμιναδάβ, Ἀμιναδὰβ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ναασσών, Ναασσὼν δὲ ἐγέννησεν τὸν Σαλμών, 5 Σαλμὼν δὲ ἐγέννησεν τὸν Βοὸζ ἐκ τῆς Ῥαχάβ, Βοὸζ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωβὴδ ἐκ τῆς Ῥούθ,

---

antenati di Gesù (2-17), e che perciò debba tradursi per « genealogia ». Gli scrittori ebrei solevano chiamare libro (סֵפֶר = βίβλος) ogni documento ufficiale specialmente di dati genealogici (Cfr. *Esdr.* 2, 62; *Neh.* 7, 5). — Ἰησοῦ Χριστοῦ: Dal duplice nome da cui si intitola la genealogia, il primo è quello personale del nostro Redentore nella trascrizione greca di יְשׁוּעַ (contrazione da יְהוֹשֻׁעַ) che significa: « Jahvè è salute »; « tu gli porrai nome Gesù, disse l'Angelo a Giuseppe, poichè egli salverà il suo popolo dai loro peccati (*Mt.* 1, 21); il secondo, traduzione dell'ebraico מָשִׁיחַ, è qualificativo della sua dignità ed ufficio. Nel V. T. è applicato questo nome anche ai Patriarchi (*Ps.* 104 [ebr. 105] 15), ai sacerdoti (*Lev.* 4, 5; 6, 22) ed ai re (*1 Reg.* 24, 7; *2 Reg.* 1, 14; *Ps.* 19 [ebr. 20] 7; *Is.* 45, 1) ma è riservato per eccellenza al Messia, futuro liberatore e salvatore d' Israele (*Is.* 61, 1; *Ps.* 2, 2; *Dan.* 9, 27).

Al tempo della prima generazione cristiana, la quale riconobbe in Gesù il Messia, l'appellativo ὁ Χριστὸς divenne come il cognome o altro nome proprio di Gesù, e perciò nei Vangeli Ἰησοῦς Χριστὸς è generalmente usato senza articolo (*Mc.* 1, 1; *Ioh.* 1, 17) — υἱοῦ Δανὶδ υἱοῦ Ἀβραάμ: questi due nomi, nei quali si compendia tutta la genealogia, sono messi in rilievo, perchè ad essi erano state fatte le principali promesse messianiche. Ad Abramo era stato detto che « nel suo seme sarebbero state benedette tutte le genti » (*Gen.* 22, 18) e tale promessa era stata confermata al re David con giuramento che il suo regno avrebbe durato in eterno (*Ps.* 131, [ebr. 132] 11. 17; 88. [ebr. 89] 4; 2 *Reg.* 17, 12-16; *1 Par.* 17, 11-14). — Grammaticalmente υἱοῦ Ἀβραάμ può riferirsi tanto a Δαυὶδ come ad Ἰησοῦ Χριστοῦ: per il contesto si connette meglio a Gesù Cristo il quale essendo figlio di David è similmente figlio di Abramo, perchè erede diretto della promessa fatta al grande Patriarca (*Gal.* 3, 16). — Nella letteratura del N. T. l'appellativo popolare « figlio di David » era sinonimo di « Messia » (*Mt.* 9, 27; 12, 23; 22, 42; *Ioh.* 7, 42).

2. Dopo i grandi Patriarchi Abramo, Isacco, Giacobbe è ricor-

2. Abramo generò Isacco; Isacco generò Giacobbe; Giacobbe generò Giuda ed i suoi fratelli; 3 Giuda generò, da Tamar, Fares e Zara; Fares generò Esrom; Esrom generò Aram; 4 Aram generò Aminadab; Aminadab generò Naasson; Naasson generò Salmon; 5 Salmon generò Booz da Rahab; Booz generò Obed da Ruth; Obed generò Iesse; Iesse

---

dato Giuda, il quale, quantunque quartogenito, fu destinato erede della promessa messianica (*Gen.* 49, 8. 10). Vengono pure ricordati i suoi fratelli, perchè fondatori delle dodici tribù del popolo ebraico (*Ex.* 1, 1-6; *Num.* 1. 20-49), dal quale « è Cristo secondo la carne » (*Rom.* 9, 5).

3. Di Zara è forse fatto menzione, soltanto per la circostanza che favorì il suo fratello gemello Fares nel diritto di primogenitura (*Gen.* 38, 27-30), e il loro nome richiama necessariamente quello della madre che, con inganni, aveva sedotto il suocero ad unirsi con lei (*Gen.* 38, 16-24).

4. Esrom nacque nel paese di Canaan prima che Giacobbe si trasferisse con la sua famiglia in Egitto (*Gen.* 46, 12); Naasson all'uscita degli Ebrei dall'Egitto, ove erano rimasti circa 430 anni (*Ex.* 12, 40), era capo della tribù di Giuda (*Num.* 1, 7; *1 Par.* 2, 10): si avrebbero dunque tre sole generazioni in sì lungo spazio di tempo, ciò che è poco probabile anche se si ammetta che ognuno di essi abbia vissuto più di cento anni; bisogna, quindi, supporre che in questa lista, come nel libro delle Cronache, dal quale può essere stata tratta, siano state omesse delle generazioni.

5. Βοὸζ ἐκ τῆς Ῥαχάβ: Non possiamo sapere donde l'Evangelista abbia preso questa notizia, perchè in nessun libro del V. T. è ricordato il matrimonio di Salmon con Rahab; questa donna, che aveva ospitato nella sua casa gli esploratori ebrei al ritorno dall'Egitto (*Ios.* 2, 1), lodata nel N. T. per la sua fede (*Hebr.* 11, 31; *Iac.* 2, 25), fu creduta nella letteratura rabbinica moglie di Giosuè, e considerata qual tipo del proselitismo [1]. Poichè da Salmon a David sono corsi più di 300 anni, nei quali si sarebbero succedute solo tre generazioni (Booz, Obed, Jesse), bisogna ammettere che il verbo

---

[1] Cfr. Ioh. Lightfoot, *Horae hebraicae et talmudicae in IV Evangelia* (ed. Gandell, Oxford 1859) 11; H. L. Strack und P. Billerbeck, *Kommentar. zum N. T. aus Talmud und Midrasch 1* (München 1922) 20-23.

Ἰωβὴδ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰεσσαί, Ἰεσσαὶ δὲ ἐγέννησεν τὸν Δαυὶδ τὸν βασιλέα. 6 Δαυὶδ δὲ ὁ βασιλεὺς ἐγέννησεν τὸν Σολομῶνα ἐκ τῆς τοῦ Οὐρίου, 7 Σολομὼν δὲ ἐγέννησεν τὸν Ῥοβοάμ, Ῥοβοὰμ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἀβιά, Ἀβιὰ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἀσάφ, 8 Ἀσὰφ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωσαφάτ, Ἰωσαφὰτ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωρὰμ, Ἰωρὰμ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ὀζίαν, 9 Ὀζίας δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωάθαμ, Ἰωάθαμ δὲ

ἐγέννησεν qui, come nel libro di Ruth, sia suscettibile di un più largo significato.

L'Evangelista aggiunge al nome di David l'apposizione τὸν βασιλέα per mettere in rilievo la circostanza gloriosa che da David in poi la stirpe del Messia divenne regia, essendo egli il fondatore della monarchia giudaica (*2 Reg.* 5, 1-2).

6. ἐκ τῆς τοῦ Οὐρίου: È l'adultera Betsabea, la quale, dopo l'uccisione del marito premeditata da parte del Re David, divenne moglie di questi, e gli generò Salomone (*2 Reg.* 11, 2-27).

7. Ἀσάφ: Il Vogels con i più recenti critici del testo (Tischendorf, Westcott-Hort, von Soden) e sulla autorità della maggioranza dei codici tra i quali ℵBC e di numerose versioni, accetta la lezione Ἀσάφ; ma la critica letteraria non può ammettere che l'Evangelista abbia confuso il nome del Salmista Ἀσάφ con il nome del re di Giuda Ἀσά (*3 Reg.* 15, 8; *2 Par.* 14, 1); questa confusione proviene forse da qualche copista, e l'errore deve essere molto antico, come risulta dalla critica testuale.

8. Ἰωρὰμ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ὀζίαν: la storia dei Re (*1 Par.* 3, 11) numera fra Joram e Ozia o Azaria (Cfr. *4 Reg.* 15, 1 con *2 Par.* 26, 1), altre tre generazioni (Ocozia, Ioas, Amasia) omesse da S. Matteo, come risulta evidente da tutti i codici greci, latini, siriaci — se si eccettuino il Siriaco Curetoniano, Afraate, la versione etiopica e D in Luca — i quali, però, si mettono in contradizione con se stessi, perchè, con quella aggiunta, fanno il secondo dei tre gruppi di diciassette generazioni, mentre il v. 17, che essi conservano, e sulla autenticità del quale non è lecito dubitare, ne enumera quattordici per ciascuno. Perchè questa omissione nel nostro Evangelista? Alcuni esegeti protestanti [1] opinarono che egli avendo davanti a sè un codice dei LXX dove si leggeva Ὀζίας (A) in luogo di Ὀχοζίας (*1 Par.* 3, 11) saltò per una svista dal v. 11 alla fine del v. 12 dove pure si leggeva Ὀζίας υἱὸς αὐτοῦ in luogo di Ἀζαρίας υἱὸς αὐτοῦ. Ma questa ipotesi è più inge-

---

[1] Bern. Weiss, *Das Matthäus - Evangelium* (Göttingen 1910) 32; H. I. Holtzmann, *Hand-Commentar zum N. T.*[3] 1, 1 (Leipzig 1910) 188.

generò David, il Re. 6 Il re David generò Salomone dalla vedova di Uria; 7 Salomone generò Roboam; Roboam generò Abia; Abia generò Asa; 8 Asa generò Giosafat; Giosafat generò Ioram; Ioram generò Ozia; 9 Ozia generò Ioatam; Ioa-

---

gnosa che probabile, perchè nessun manoscritto ci rende ragione di tale lezione.

Che l'omissione sia avvenuta per l'apografia dei due nomi Ocozia e Ozia è pure inammissibile, perchè, ortograficamente parlando, questi non sono omioteleutici nè nella lingua ebraica nè nella greca. (in ebraico אֲחַזְיָהוּ - עֲזַרְיָהוּ od עֲזַרְיָהוּ e nei LXX Ὀχοζίας - Ἀζαρίας).

Quanto poi all'opinione di S. Girolamo (1) che l'Evangelista si sarebbe indotto a tralasciare i tre nomi per includere in tre gruppi armonici e simmetrici la genealogia, è da domandarsi per quale motivo abbia scelto appunto quei tre re che non hanno sorpassato in empietà e scelleratezze altri pur nominati. Forse la vera spiegazione è stata data da I. M. Heer (2) il quale riferendosi all'antica *damnatio memoriae* con la conseguente *erasio nominis* in uso presso gli Egiziani, i Greci ed i Romani, e nota pure agli Ebrei, come sembrano indicarlo alcuni testi (3), crede che i tre Re sarebbero stati espunti dalla serie genealogica, non per le loro colpe personali, ma per la discendenza da Acab.

Questo re, per aver favorito l'idolatria nel suo regno, incitato specialmente dall'empia sua moglie Jezebel, di razza pagana, aveva meritato la minaccia di Jahvè, annunziata dal profeta Elia, della distruzione della sua casa. Ora, poichè egli si pentì (*3 Reg.* 21, 29), la vendetta divina gravava sulla figlia Atalia, maritata al re Ioram (*damnatio memoriae*), cosicchè la Sinagoga, basandosi sulla autorità dell'Esodo che presenta Jahvè come un Dio geloso che punisce le colpe dei padri nei figli fino alla terza e quarta generazione (*Ex.* 20, 5), e sulla promessa che era stata fatta a Jehu, strumento

---

(1) « Verum quia Evangelistae propositum erat tres tessaresdecades in diverso temporum statu ponere, et Ioram generi se miscuerat impiissimae Iezabel, idcirco usque ad tertiam generationem eius memoria tollitur ». *In Mt* 1, 8. ML 26, 23.

(2) *Die Stammbäume Iesu nach Matthäus und Lukas* in: *Bibl. Stud.* 15 (1910, 1-2) 147-154.

(3) *Ex.* 32-33 « Qui peccaverit mihi delebo eum de libro meo »; *2 Reg.* 21, 18 « Delebo Ierusalem sicut deleri solent tabulae, et delens vertam et ducam crebius stylum meum super faciem eius; *Apoc.* 3, 5 « Non delebo nomen eius de libro vitae ».

ἐγέννησεν τὸν Ἄχαζ, Ἄχαζ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἐζεκίαν, 10 Ἐζεκίας δὲ ἐγέννησεν τὸν Μανασσῆ, Μανασσῆς δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἀμώς, Ἀμὼς δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωσίαν, 11 Ἰωσίας δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰεχονίαν καὶ τοὺς ἀδελφοὺς αὐτοῦ ἐπὶ τῆς μετοικεσίας Βαβυλῶνος.

---

della punizione nella casa di Acab, che i suoi figli avrebbero seduto sopra il trono fino alla quarta generazione (*4 Reg.* 10, 30) avrebbe ordinato la *erasio nominis* di Atalia, Ocozia, Joas, Amasia: e così Ozia, figlio di Amasia, e quinto nella discendenza, sarebbe venuto ad essere immune da tale pena, e avrebbe perciò seguito immediatamente il re Joram nella lista genealogica (1).

10. Ἀμώς: Anche per questo nome il Vogels con i più recenti critici del testo accetta Ἀμώς invece di Ἀμών; ma valgono, anche qui le ragioni addotte al v. 7 per la lezione Ἀσά.

11. Questo versetto presenta parecchie differenze con la storia del libro dei Re e delle Cronache:

Ἰωσίας δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰεχονίαν: Geconia fu figlio di Joakim e non di Giosia (*1 Par.* 3, 15; *4 Reg.* 23, 34; 24, 6; *Ier.* 22, 24);

καὶ τοὺς ἀδελφοὺς αὐτοῦ: Geconia non ebbe fratelli, ma li ebbe invece Joakim (*1 Par.* 3, 15; *4 Reg.* 24, 17);

ἐπὶ τῆς μετοικεσίας Βαβυλῶνος (2): Geconia nacque dopo la prima deportazione in Babilonia (*2 Par.* 36, 6) che avvenne sotto il regno di Joakim.

Alla difficoltà di ordine storico e cronologico se ne aggiunge una di interpretazione per il v. 17. Infatti se Geconia viene numerato alla fine del secondo gruppo, il terzo ha soltanto tredici generazioni; se, invece, è computato due volte, alla fine, cioè, del secondo e al principio del terzo gruppo, allora, per analogia, anche David va numerato alla fine del primo gruppo e al principio del secondo che verrebbe ad avere così quindici generazioni. Essendo impossibile, che l'Evangelista che scrisse il v. 17 si sia messo in contradizione con se stesso, con la storia e con la cronologia, tutto porta a credere che il testo avesse originariamente la generazione di Joakim.

---

(1) Già S. Ilario aveva scritto che l'omissione dei tre re: « non mendacii aut negligentiae vitium est... Hoc ita quia ex gentili femina loram Ochoziam genuit, ex Achab scilicet domo, dictumque erat per prophetam, non nisi quarta generatione in throno regni Israel quemquam de domo Achab erat sessurum. Purgata igitur Achab familia gentili, tribusque praeteritis, iam regalis in quarto generationum consequentium origo numeratur ». *In Mt 1, 8.* ML 9, 920.

(2) τῆς μετοικεσίας Βαβυλῶνος è un genitivo di direzione, e va reso non « in transmigratione Babylonis » come la Vulgata ; ma « in transmigratione in Babylonem ». Cfr. Blass-Debrunner, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch* 5 (Göttingen 1921) § 166.

tam generò Achaz; Achaz generò Ezechia; 10 Ezechia generò Manasse; Manasse generò Amon; Amon generò Giosia; 11 Giosia generò Geconia ed i suoi fratelli al tempo della deportazione in Babilonia.

Sembra che S. Ireneo abbia avuto davanti agli occhi un codice con la lezione di Joakim (1). Due codici unciali MU, 30 minuscoli, le versioni siriache Philox. Eracl. Afraate leggono « Josias autem genuit Joakim, Joakim autem genuit Jechoniam et fratres eius in transmigratione Babylonis »: ma questa lezione se scioglie la prima difficoltà, lascia insolute le altre due.

Eusebio prima (2) e poi S. Girolamo opinarono che i due Geconia del v. 11 e 12 non sono la medesima persona « Si voluerimus Jechoniam in fine primae tessaresdecadis ponere, in sequenti non erunt quatuordecim sed tredecim. Sciamus igitur Jechoniam priorem ipsum esse quem et Joakim, secundum autem filium, non patrem, quorum prior per *K* et *M*, sequens per *Ch* e *N* scribitur, quod scriptorum vitio et longitudine temporum apud graecos latinosque confusum est » (3). Secondo S. Girolamo la lezione primitiva sarebbe stata « Josias genuit Jechoniam (= Joakim) et fratres eius in transmigratione Babylonis et post transmigrationem Babylonis Jechonias (= Joachin) genuit Salatiel ». Ma con questa soluzione che pure è buona dal lato ortografico, resta ancora un inconveniente: se Geconia (= Joakim) del v. 11 è da distinguersi da Geconia (= Joachin) del v. 12, quest'ultimo si trova ad essere, nella lista genealogica, non generato, contrariamente a tutto lo schema precedente dove ciascun nome comparisce due volte e come generato e come generante.

Non potrebbe darsi che la lezione primitiva sia stata: « Iosias autem genuit Joakim et fratres eius, Joakim autem genuit Jechoniam circa transmigrationem in Babylonem ». ? È una congettura antica (4) che merita di esser ripresa in considerazione. Come sia poi accaduto che « scriptorum vitio et longitudine temporum apud graecos latinosque » (5) sia stata alterata, potrebbe spiegarsi dalla confusione che già i LXX avevano fatto intorno ai due nomi. Nei LXX infatti il nome del padre יְהוֹיָקִים è reso costantemente per Ἰωακεὶμ mentre

---

(1) « Ioseph enim Ioakim et Iechoniae filius ostenditur, quemadmodum et Matthaeus generationem eius exponit ». *Adv. haer.* 3, 21, 9. MG 7, 954.

(2) *Quaestio XIII ad Steph.* 3. MG 22, 926.

(3) *In Mt* 1, 11. ML 26, 23; *In Dan.* 1, 1. ML 25, 495.

(4) A. Calmet, *Commentarius literalis in omnes libros V. et N. T.* 7 (Lucae 1736) 94.

(5) S. Girolamo, *In Mt* 1, 11. ML 26, 23.

12 Μετὰ δὲ τὴν μετοικεσίαν Βαβυλῶνος Ἰεχονίας ἐγέννησεν τὸν Σαλαθιήλ, Σαλαθιὴλ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ζοροβάβελ 13 Ζοροβάβελ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἀβιούδ, Ἀβιοὺδ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἐλιακίμ, Ἐλιακὶμ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἀζώρ, 14 Ἀζὼρ δὲ ἐγέννησεν τὸν Σαδώκ, Σαδὼκ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἀχίμ, Ἀχὶμ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἐλιούδ, 15 Ἐλιοὺδ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἐλεάζαρ, Ἐλεάζαρ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ματθάν, Ματθὰν δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰακώβ, 16 Ἰακὼβ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωσὴφ τὸν ἄνδρα Μαρίας, ἐξ ἧς ἐγεννήθη Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος Χριστός.

17 Πᾶσαι οὖν αἱ γενεαὶ ἀπὸ Ἀβραὰμ ἕως Δαυὶδ γενεαὶ δεκα-

---

il nome del figlio יְכָנְיָה = Ἰεχονίας (*1 Par.* 3, 16-17; *Esth.* 2, 6; *Ier.* 27, 20; 28, 4) è detto pure יְהוֹיָכִין ma in questo caso non è reso, come si converrebbe, Ἰωαχεὶν ma col nome stesso del padre Ἰωακεὶμ (*4 Reg.* 24, 6. 8. 12. 15; *Ier.* 52, 31) oppure Ἰεχονίας *2 Par.* 36, 9) (1). Ora il traduttore greco del Vangelo aramaico di S. Matteo conoscendo l'equivalenza nella lingua dei LXX dei nomi Ἰωακεὶμ e Ἰεχονίας potrebbe aver scelto quest'ultimo a indicare tanto il padre che il figlio scrivendo:

Ἰωσίας δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰεχονίαν καὶ τοὺς ἀδελφοὺς αὐτοῦ

Ἰεχονίας δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰεχονίαν ἐπὶ τῆς μετοικεσίας Βαβῦλωνος...

cosicchè più tardi un copista per distrazione sarebbe saltato dal primo Ἰεχονίαν al terzo, oppure avendo trovato inutile la ripetizione per quattro volte del nome Ἰεχονίαν credè che si trattasse di una dittografia e l'avrebbe tralasciata, venendo a congiungere sia nell'un caso che nell'altro ἐπὶ τῆς μετοικεσίας Βαβῦλωνος con ἀδελφοὺς αὐτοῦ introducendo così l'attuale lezione.

12. Geconia dopo 37 anni di carcere fu rimesso in libertà e reintegrato nella sua dignità reale da Evil-Merodach successore di Nabucodonosor (*4 Reg.* 24, 8. 17; *Ier.* 52, 31-34). Come attestano molti luoghi della Sacra Scrittura (*Esdr.* 3, 2. 8; 5, 2; *Neh.* 12, 1; *Ag.* 1, 1. 12. 14) il figlio di Geconia fu Salatiel, padre di Zorobabel; ma nella genealogia delle Cronache, sia nel testo ebraico che nei LXX, Zorobabel comparisce come figlio di Fedaia (*1 Par.* 3, 19) e nipote di Salatiel. Secondo l'ipotesi più comune è da riconoscersi qui un caso

---

(1) La confusione fatta dai LXX nella trascrizione dei due nomi יְהוֹיָכִין e יְהוֹיָקִים potè provenire dalla facile permutazione delle consonanti *Kaph* con *Qoph* e *Mem* con *Nun*.

12 E dopo la deportazione in Babilonia, Geconia generò Salatiel; Salatiel generò Zorobabel; 13 Zorobabel generò Abiud; Abiud generò Eliacim; Eliacim generò Azor; 14 Azor generò Sadoc; Sadoc generò Achim; Achim generò Eliud; 15 Eliud generò Eleazar; Eleazar generò Mathan; Mathan generò Giacobbe; 16 Giacobbe generò Giuseppe, lo sposo di Maria, dalla quale è nato Gesù, chiamato Cristo.

17 Dunque tutte le generazioni da Abramo sino a David

---

di matrimonio di *Levirato*, cosicchè Zorobabel sarebbe figlio naturale di Fedaia e figlio legale di Salatiel.

13. Da Abiud in poi il resto del catalogo genealogico di S. Matteo non ha alcun riscontro nei libri del V. T. (*1 Par.* 3, 19).

16. Per le varianti di questo versetto ved. cap. II, pag. 44-50.

17. Conforme abbiamo già notato al v. 7 quattordici sono le generazioni del 2° gruppo contando Geconia, ma non David; tredici quelle del 3° contando Gesù ma non Geconia; che se poi si conta nel 3° gruppo anche Geconia, il 2° viene ad averne soltanto tredici; che se, invece, si numera due volte, alla fine, cioè, del 2° ed al principio del 3°, per analogia anche David va computato due volte, alla fine del 1° ed al principio del 2° il quale risulterebbe di 15 generazioni. Ora, è improbabile, ripetiamo, che l'Evangelista sia stato ingannato nel fare questo computo: allora bisogna dire che la generazione di Joakim sia stata tralasciata per una ragione o per un'altra dai copisti, poichè soltanto con questa, che è reclamata sì dalla storia che dalla cronologia, i tre gruppi vengono a formare un quadro simmetrico.

Contando il primo ed ultimo termine (Abramo e Gesù) sono:

14 Generazioni da Abramo a David;

14 Generazioni da Salomone al tempo della deportazione (Joakim);

14 Generazioni dalla deportazione (Geconia) a Gesù (1).

---

(1)

1. Abramo	Salomone	Geconia
2. Isacco	Roboamo	Salatiel
3. Giacobbe	Abia	Zorobabel
4. Giuda	Asa	Abiud
5. Fares	Giosafat	Eliachim
6. Esrom	Joram	Azor

τέσσαρες, καὶ ἀπὸ Δαυὶδ ἕως τῆς μετοικεσίας Βαβυλῶνος γενεαὶ δεκατέσσαρες καὶ ἀπὸ τῆς μετοικεσίας Βαβυλῶνος ἕως τοῦ Χριστοῦ γενεαὶ δεκατέσσαρες.

18 Τοῦ δὲ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἡ γένεσις οὕτως ἦν. μνηστευθείσης τῆς μητρὸς αὐτοῦ Μαρίας τῷ Ἰωσήφ, πρὶν ἢ συνελθεῖν αὐτοὺς

Ma il numero 3×14 è una pura constatazione o contiene in sè un profondo significato? I Padri hanno tratto molti misteriosi insegnamenti dai numeri 3, 7, 14, 6×7, ma senza arrivare a qualche, non diciamo certa, ma probabile conclusione. Molto bello per esempio è il parallelismo fra le quarantadue stazioni dei figli di Israele nel deserto prima di arrivare al possesso della Terra Promessa, nella quale furono introdotti finalmente da Giosuè (= Gesù), e le quarantadue generazioni per le quali passò il popolo eletto prima di giungere al promesso regno dei cieli per Gesù; ma non si può provare che l'Evangelista si sia preoccupato del numero 42 [1]; sembra anzi che abbia avuto piuttosto di mira il numero 3×14 nel quale alcuni moderni [2] hanno voluto trovare una prova che Gesù è figlio di David, per la ragione che le tre lettere del nome דוד corrispondono alla cifra 14 (ד = 4, ו = 6, ד = 4 + 14); doppia cifra del numero sacro 7, e che perciò, essendo fiorente nel primo secolo la *gematria*. poteva attirare facilmente l'attenzione dei lettori; così questo numero starebbe a provare, per i lettori del Vangelo, che Gesù è un nuovo David, un David per eccellenza come si vede dalla moltiplicazione di 3×14.

Come si potrà però dimostrare che al tempo di Gesù Cristo il nome fosse scritto דוך (= 14) e non דויך (= 24)? Si può ad ogni modo concludere che il v. 17 nella sua triplice divisione conteneva

---

7. Aram	Ozia	Sadoc
8. Aminadab	Joatam	Akim
9. Naasson	Acaz	Eliud
10. Salmon	Ezechia	Eleazar
11. Booz	Manasse	Matan
12. Obed	Amon	Giacobbe
13. Jesse	Giosia	Giuseppe
14. David	Joakim	Gesù

[1] Soltanto le versioni *bc* e l'Etiopica aggiungono alla fine del v. 17: « omnes itaque generationes ab Abraham usque in adventum Iesu Christi generationes XLII ».

[2] Cfr. Heer, *Die Stammbäume Jesu*, 120-129; Box, *The Virgin Birth of Jesus* (London 1916), 13.

sono quattordici generazioni; e da David sino alla deportazione in Babilonia quattordici generazioni; e dalla deportazione in Babilonia sino a Cristo quattordici generazioni.

18 Ora la generazione di Gesù Cristo avvenne così: essendo stata Maria, sua madre, promessa sposa a Giuseppe, prima che essi fossero venuti a stare insieme, si trovò ch'ella

---

certamente una prova (1) della davidicità di Gesù, che quanto più nota ai contemporanei, altrettanto sfugge, almeno per ora, alle nostre ricerche.

IL CONCEPIMENTO VERGINALE DI GESÙ, 18-25.

18ª Τοῦ δὲ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἡ γένεσις οὕτως ἦν: così l'edizioni critiche sull'autorità dei codici ℵBCPSΔΘW. La versione Sirocuretoniana, le antiche versioni latine, la Vulgata e S. Ireneo (2) portano: «Christi autem generatio sic erat»; lezione che sembra ricollegarsi più direttamente alla fine del v. 16; mentre la lezione del testo greco riprende per intero le parole del titolo della genealogia (v. 1) segnando con δὲ il trapasso alla seguente pericopa, la quale spiega come era avvenuta la generazione; οὕτως indica appunto una spiegazione ed è il modo miracoloso della nascita di Gesù. Quanto alla parola γένεσις è da avvertire che può aver qui un senso più largo che nel v. 1 (Cfr. *Lc.* 1, 14; *Gen.* 31, 13; *Ruth* 2, 12) tanto che alcuni codici EKL l'hanno sostituita con γέννησις.

18ᵇ μνηστευθείσης τῆς μητρὸς αὐτοῦ Μαρίας... εὑρέθη: la irregolarità del genitivo assoluto, con il medesimo soggetto della proposizione principale, è assai freguente nel 1° Vangelo (v. 20; 5, 1; 8, 1. 5. 28) sebbene nel caso attuale sia alquanto attenuata dall'inciso πρὶν κτλ (3). Il verbo μνήστευω è usato alla voce media per colui che desidera fidanzarsi (*Deut.* 20, 7; *Os.* 2, 5) ed alla voce passiva per colei che è stata promessa sposa (*Deut.* 22, 54) (4).

I termini di questa pericopa suppongono una completa cognizione delle formalità giudaiche del matrimonio, le quali comprende-

---

(1) Come nota l'Heer (*op. cit.* 126) appoggiandosi anche su una statistica dell'uso delle particelle nel I Vangelo la particella οὖν al principio del v. 17 ha forza di conseguenza logica: Ergo - Dunque.

(2) « Potuerat dicere Matthaeus: *Iesu vero generatio sic erat*, sed... Spiritus Sanctus... per Matthaeum ait: *Christi autem generatio sic erat* » *Adv. haer.* 3, 16. MG 7, 921.

(3) Cfr. Blass-Dehunner, *Gramm. des neutest. Griechisch* [5] § 423, 4.

(4) Cfr. Fr. Zorell, *N. T. Lexicon graecum* s. v. (Paris 1911) 364.

εὑρέθη ἐν γαστρὶ ἔχουσα ἐκ πνεύματος ἁγίου. 19 Ἰωσὴφ δὲ ὁ ἀνὴρ αὐτῆς, δίκαιος ὢν καὶ μὴ θέλων αὐτὴν παραδειγματίσαι, ἐβου-

---

vano *a*) il fidanzamento אֵרוּסִין o קִדּוּשִׁין e *b*) l'entrata nella casa del marito נִשּׂוּאִין (1).

Giova ricordare che il fidanzamento presso i Giudei, contrariamente a quello che accadeva tra i Greci ed i Romani, non era una promessa del futuro matrimonio, ma equivaleva allo stesso matrimonio.

Il rito si celebrava nella casa della sposa, presenti il fidanzato e gli amici delle due famiglie che fungevano da testimoni, mediante una somma di danaro che il fidanzato consegnava al padre od ai fratelli della sposa, e che veniva a rappresentare quasi un indennizzo dei servizi che nella casa paterna la fidanzata rendeva.

L'atto era legalizzato colla reciproca formula: « tu mi sei consacrata per questo (anello od altro oggetto di valore che lo sposo dava alla sposa qual pegno) secondo la legge di Mosè e d'Israele (2).

Da questo momento la donna passava dalla proprietà del padre a quella del fidanzato che ne diveniva il padrone (בַּעַל) e la chiamava col nome di moglie, entrando nella situazione giuridica di maritata; cosicchè, in caso di infedeltà, era punita come adultera (*Deut.* 33, 23) e restava vedova nel caso che morisse il fidanzato, il quale del resto non poteva scindere il contratto altrimenti che dandole il *libellum repudii*.

Pur tuttavia tra il fidanzamento e la coabitazione era uso che vi fosse un certo intervallo di tempo (*Deut.* 20, 7; 28, 30) il quale, durava un anno per una vergine, e 30 giorni per una vedova, e serviva per la preparazione della dote mobiliare da parte della donna, e l'acquisto di una casa da parte dell'uomo.

Durante questo periodo restavano tutti e due nella propria famiglia, ed era loro interdetta la vita coniugale, quantunque in pra-

---

(1) Queste notizie sono state tolte dallo studio di M. Flunk *Eine archäologische-exegetische Studie über die Vermählung der hl. Jungfrau mit Ioseph* in: *Zeitsch. f. Kath. Theol.* 12 (1888) 656-686; Ioh. Lightfoot, *Horae hebraicae et talmudicae* 2, 16-19; Strack - Billerbeck. *Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch* 1, p. 50-3 nelle annotazioni ai vv. 18-25 di Matteo e più estesamente nel vol. 2 p. 393-8.

(2) La *Mishna*, *Kidd.* 1, 1 riconosce tre maniere per contrarre il fidanzamento: mediante il pagamento di una somma, mediante un contratto scritto o per l'unione carnale avvenuta a questo scopo. Quest'ultima maniera fu però severamente proibita dai rabbini sotto minaccia di gravi pene. Cfr. Flunck 673, Lightfoot 1, 18; Strack-Billerbeck 2, 395 k.

aveva concepito per virtù di Spirito Santo. 19 Giuseppe, suo sposo, essendo giusto e non volendo esporla all'infamia, pro-

---

tica, specialmente nella Giudea. i fidanzati vivessero spesso in una certa intimità tanto che, se avessero avuto un figlio, era ritenuto legittimo agli effetti legali.

Alla fine del tempo prefisso aveva luogo in modo più o meno solenne, a seconda delle condizioni sociali, l'entrata della sposa nella casa del marito, cerimonia questa (נִשּׂוּאִין) che terminava le formalità del matrimonio (1).

Ciò premesso restano chiari tutti i termini della pericopa.

Maria era già stata promessa sposa (μνηστευθεισα) a Giuseppe, ma avanti che fossero venuti a stare insieme, apparvero in lei i segni esterni della maternità. — πρὶν ἢ συνελθεῖν αὐτοὺς: il verbo συνέρχωμαι può significare eufemisticamente i rapporti coniugali, ed in questo senso sembra averlo inteso S. Girolamo: « quod autem dicitur antequam convenirent, non sequitur ut postea convenerint, sed Scriptura, quod factum non sit, ostendit » (2); il contesto però (vv. 20-24) vuole che questo verbo sia inteso a significare la introduzione di Maria nella casa di Giuseppe, ad esprimere i rapporti coniugali S. Matteo usa il verbo γινόσκειν (v. 75). — εὑρέθη ἐν γαστρὶ ἔχουσα ἐκ πνεύματος ἁγίου: la costruzione greca di questa frase potrebbe indicare che, fin da allora, fu riconosciuto che la gravidanza di Maria era dovuta esclusivamente alla virtù e potenza di Dio considerando ἐκ πνεύματος ἁγίου come il risultato di εὑρέθη; siccome dai vv. 19-20 apprendiamo che Giuseppe ignorava il grande mistero, rivelatogli poi da un angelo, così bisogna dire che l'espressione ἐκ πνεύματος ἁγίου sia posta, proletticamente, dall'evangelista subito dopo le parole ἐν γαστρὶ ἔχουσα ad evitare ogni equivoco nella mente dei lettori. Per il significato della frase ἐκ πνεύματος ἁγίου ripetuta pure al v. 20 e senza articolo ved. *Lc.* 1, 34.

19. Ἰωσὴφ δὲ ὁ ἀνὴρ αὐτῆς: Giuseppe è chiamato ἀνὴρ e Maria γυνή (v. 20) conforme al diritto ebraico del fidanzamento, ved. v. 18^{b} (3). δίκαιος ὤν: Giuseppe, giusto nel senso più completo della parola, pur sapendo di non aver avuto nessuna parte nella gravidanza di Maria doveva o no accusarla come adultera? Ecco il dubbio angoscioso

---

(1) Le principali solennità del matrimonio consistevano nel corteo (*Mt* 25, 7-15) e nel banchetto nuziale (*Mt* 9, 15; Ioh 2, 2).

(2) *In Mt* 1. 18. ML 46, 25.

(3) S. Girolamo annota: « recordare consuetudinis Scripturarum, quod sponsi viri et sponsae vocentur uxores » *In Mt* 1, 16. ML 26, 24.

λήθη λάθρᾳ ἀπολῦσαι αὐτήν. 20 ταῦ α δὲ αὐτοῦ ἐνθυμηθέντος, ἰδοὺ ἄγγελος κυρίου κατ᾽ ὄναρ ἐφάνη αὐτῷ λέγων· Ἰωσὴφ υἱὸς Δαυίδ, μὴ φοβηθῇς παραλαβεῖν Μαριὰμ τὴν γυναῖκά σου· τὸ γὰρ ἐν αὐτῇ γεννηθὲν ἐκ πνεύματός ἐστιν ἁγίου. 21 τέξεται δὲ υἱόν, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν· αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν. 22 Τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν ὑπὸ κυρίου διά τοῦ προφήτου λέγοντος·

---

che agitava la sua coscienza. La vita di Maria, i suoi costumi escludevano assolutamente ogni dubbio sulla sua fedeltà; ma, d'altro canto, il fatto era certo. Per sentimento di giustizia verso Maria non poteva condurla davanti ai giudici per accusarla (παραδειγματίσαι = *farne un esempio infamante, infamare pubblicamente*), e su questo punto la sua decisione (μὴ θέλων) fu pronta e ferma.

D'altra parte, non volendo violare la giustizia della legge, diventando complice d'una colpa, pensò di rendere libera Maria, senza pubblicità, davanti a due testimoni tacendo il motivo, nell'atto scritto, del ripudio. — λάθρᾳ ἀπολῦσαι: alcuni hanno voluto intendere il proposito di Giuseppe di abbandonare Maria nel senso di allontanamento dal paese (1), ma in tal caso lo scandalo restava sempre pubblico, e non si sarebbe salvato l'onor di Maria. Il termine greco ἀπολῦσαι (= שָׁלַח *repudiare*) va inteso nel senso di privata separazione legale (2).

20. ἰδοὺ ἄγγελος κυρίου κατ᾽ὄναρ ἐφάνη αὐτῷ: questa frase è ripetuta con identici termini in 2. 13. 19. — ἰδού è particella preferita da S. Matteo per introdurre dopo un genitivo assoluto, un nuovo soggetto (2, 1. 13. 19; 9, 18. 32; 12, 46) — κατ᾽ ὄναρ altra espressione propria allo stile di Matteo (2, 12. 13. 19. 22; 27, 19) — κατά ha il senso temporale: «durante il sonno». Giuseppe non aveva ancora attuato il suo piano, quando un angelo del Signore gli apparve durante il sonno, e gli disse: non temere (era dunque ancora indeciso fra la separazione e l'accettare Maria in casa) di conchiudere il matrimonio con Maria (παραλαβεῖν è la formalità del נְשׂוּאִין); poichè

---

(1) « Cumque ordinasset in nocte exsurgere ut fugiens habitaret in occultis, ecce in ipsa nocte apparuit ei Angelus Domini ». *Pseudo-Matthaei Evangelium 11.* 1 Tischendorf, *Evangelia Apocrypha* ² (Lipsiae 1876) 72.

(2) Cfr. Strack-Billerbeck, *Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch 1* (München 1922) 53 f.

pose di lasciarla segretamente; 20 ma, mentre stava a ciò pensando, ecco un angelo del Signore gli apparve, durante il sonno, dicendo: « Giuseppe, figlio di David, non aver timore di prendere Maria tua moglie, perchè ciò che è concepito in lei è per virtù di Spirito Santo. 21 Essa partorirà un figlio, e tu gli metterai nome Gesù, perchè egli salverà il suo popolo dai loro peccati ».

22 Or tutto questo avvenne perchè s'adempisse quanto era stato detto dal Signore per mezzo del Profeta:

---

essa non è contravvenuta ad alcun dovere verso di te, e il frutto del suo seno è opera di Spirito Santo »; e per maggiormente incoraggiarlo lo chiama υἱὸς Δαυὶδ (nominativo per il vocativo) ricordandogli così la sua dignità, e facendogli intravedere dall'annunzio della miracolosa concezione che per lui, sposo della Vergine, il figlio avrebbe avuto la paternità legale ed i diritti davidici.

21. Le prime parole di questo versetto sono sul ritmo di quelle del V. T. quando è annunziata una nascita straordinaria (*Gen.* 16, 11; 17, 19). — Il futuro καλέσεις equivale all'imperativo. Anche il doppio accusativo, dopo il verbo καλέω, è dovuto all'influsso ebraico.

22. Τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν ἵνα πληρωθῇ: queste parole non fanno seguito al discorso dell'angelo, ma sono una riflessione dell'Evangelista, e costituiscono anzi una delle caratteristiche dello stile del 1° Vangelo, nel quale è messo in evidenza l'intimo nesso fra il V. ed il N. T. col far seguire alla narrazione di un fatto una citazione profetica introdotta con le frasi ἵνα πληρωθῇ (1, 22; 2, 15; 12, 17; 21, 4; 26, 56), ὅπως πληρωθῇ (2, 23; 8, 17; 13, 35) e τότε ἐπληρώθη (2, 17; 27, 9).

Con queste formole l'Evangelista tende a dimostrare che i fatti che egli narra hanno avuto la loro causa nella libera volontà di Dio, il quale disponendo gli avvenimenti secondo un piano prestabilito, alle volte rivelato per mezzo dei profeti, doveva necessariamente attuarsi.

La coincidenza, dunque, fra la profezia che annunzia il fatto e il compimento del medesimo non è per puro caso, ma dipende dalla provvidenziale disposizione di Dio (1).

---

(1) Nella lingua del N. T. e nel greco postclassico vi è la tendenza spiccatissima a sostituire la proposizione infinitiva con un verbo finito preceduto da una congiunzione (specialmente ἵνα ed ὅπως col congiuntivo) restando così attenuato il senso della finalità. Cfr. F. Zorell, *N. T. Lexicon graecum* s. v. ἵνα (Paris 1911) p. 263.

23 »ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἕξει καὶ τέξεται υἱόν, καὶ καλέσουσιν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ,« ὅ ἐστιν μεθερμηνευόμενον μεθ' ἡμῶν ὁ θεός. 24 ἐγερθεὶς δὲ ὁ Ἰωσὴφ ἀπὸ τοῦ ὕπνου ἐποίησεν ὡς προσέταξεν αὐτῷ ὁ ἄγγελος κυρίου, καὶ παρέλαβεν τὴν γυναῖκα αὐτοῦ· 25 καὶ οὐκ ἐγίνωσκεν αὐτὴν ἕως οὗ ἔτεκεν υἱόν· καὶ ἐκάλεσεν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν.

2.

1 Τοῦ δὲ Ἰησοῦ γεννηθέντος ἐν Βηθλεὲμ τῆς Ἰουδαίας ἐν ἡμέραις Ἡρῴδου τοῦ βασιλέως, ἰδοὺ μάγοι ἀπὸ ἀνατολῶν παρεγέ-

---

23. La citazione, direttamente messianica, è tratta da Isaia (7, 14; LXX) con la sola permutazione del singolare καλέσεις nel plurale καλέσουσιν. Per la interpretazione della medesima ved. cap. IX § V.

24. Giuseppe, obbedendo all'ordine dell'angelo, compì l'ultima formalità del matrimonio, e prese (παρέλαβεν ved. v. 20) Maria in casa sua.

25. καὶ οὐκ ἐγίνωσκεν αὐτὴν: il verbo γινώσκω in analogia ad altri passi biblici (*Gen.* 4, 1) è qui usato eufemisticamente per l'unione coniugale. — ἕως οὗ ἔτεκεν: la particella ἕως in analogia ad altri passi biblici (*Gen.* 8, 7; *Ps.* 109 [ebr. 110] 1; *Mt.* 12, 20; 22, 44; *1 Tim.* 4, 13) indica soltanto ciò che è accaduto fino ad un determinato tempo, ma non estende il suo significato nel tempo successivo (1).

Lo scopo precipuo dell'Evangelista fu di mostrarci, con questa pericopa, la concezione e nascita verginale di Gesù, e però insiste nel narrarci la verginità di Maria dal momento della concezione fino alla natività.

Egli non si occupa del tempo successivo, perchè non rientra nel suo piano, ed è dunque fuor di luogo voler trarre la sua frase in senso favorevole o contrario alla verginità perpetua di Maria. — ἔτεκεν υἱόν: i manoscritti CDEKL aggiungono τὸν πρωτότοκον (= *primogenitum*. Vulg.) probabilmente inserito nel testo di Matteo da Luca 2, 7.

Il Knabenbauer (*In Mt 1*[3] p. 113) annota: « dubitari nequit quin dictio ἵνα πληρωθῇ *ut adimpleretur* obvio suo ac nativo sensu explicari debeat i. s. ἵνα significet *ideo ut* et nullatenus *ita ut*, aliis verbis, ut loqui solent, ἵνα non est ἐκβατικῶς sed τελικῶς ».

(1) Cfr. F. Zorell, *N. T. Lexicon graecum s. v.*, p. 236.

23 « ecco la Vergine concepirà e partorirà un figlio, e lo chiameranno Emmanuele » il che vuol dire: « Dio è con noi ».

24 E Giuseppe, svegliatosi dal sonno, fece come l'angelo del Signore gli aveva comandato, e prese sua moglie in casa.

25 Ed egli non la conosceva, finchè partorì un figlio, e lo chiamò per nome Gesù.

2.

1 Ora essendo nato Gesù in Betlehem della Giudea, al tempo del re Erode, ecco che alcuni Magi, venuti dalle terre

---

ADORAZIONE DEI MAGI 1-12.

1. Τοῦ δὲ Ἰησοῦ: Colla particella δέ e il nome Ἰησοῦ, che riprende quello della fine del capitolo primo, logicamente e sintatticamente la narrazione che segue viene collegata a quella che precede. L'Evangelista in questo versetto mette in rilievo le circostanze di luogo (Betlehem) e di tempo (regno d'Erode) della nascita di Gesù, perchè hanno la loro importanza nell'insieme del racconto.

— Βηθλεὲμ: è una borgata, anticamente detta Efrata, a due ore di cammino a sud di Gerusalemme nella tribù di Giuda (*Gen.* 35, 19), ed è celebre nella storia dell'antichità ebraica per aver dato i natali a David (*1 Reg.* 17, 12). — τῆς Ἰουδαίας: questa apposizione serve a distinguere la città di Betlehem dal villaggio omonimo nella tribù di Zabulon in Galilea (*Ios.* 19, 15).

— ἐν ἡμέραις Ἡρῴδου τοῦ Βασιλέως: la frase biblica determina in modo preciso il regno del re Erode, detto il Grande, idumeo di razza, figlio d'Antipatro e fondatore della dinastia erodiana, che, nominato re della Giudea dal Senato Romano, regnò dall'anno 37 a. C. fino all'anno 4 d. C. essendo morto avanti la Pasqua del 750 (1). ἰδοὺ: ved. 1, 20. — μάγοι: trascrizione greca d'una parola persiana o indoeuropea che significa sacerdote, saggio, grande (2). I magi, che dalla Persia, ove costituivano una casta sacerdotale dedicata al culto divino e allo studio delle scienze occulte della natura, specialmente l'astro-

---

(1) Cfr. G. Flavio, *Bell. Iud.* 1, 6. 2; per la storia del re Erode ved. G. Felten, *Storia dei tempi del N. T.* 1 (trad. ital. Bongioanni, Torino 1913) 140-66.

(2) Cfr. G. Bonaccorsi, *Chi erano i Magi?* in: *Rivista storico-critica delle Scienze teologiche*, an. 1 (Roma 1905) 25-40.

νοντο εἰς Ἱεροσόλυμα 2 λέγοντες· ποῦ ἐστιν ὁ τεχθεὶς βασιλεὺς

logia e la medicina (1), si estesero in tutto l'Oriente, per la loro qualità di sacerdoti e di dotti furon tenuti in grande considerazione nelle varie classi sociali, tanto da far parte dei consigli dei Re (2). Nè eran sconosciuti agli autori del V. T.; Geremia (39, 3. 13) nomina fra i grandi ufficiali che accompagnarono Nabucodonosor nella presa di Gerusalemme un certo Serezer qualificato come Rab-mag (= *arci-mago*): titolo che fu pure conferito a Daniele per i servizi resi alla corte (*Dan.* 2, 48). Al tempo però di Nostro Signore i Magi, di già diffusi in quasi tutte le provincie occidentali dell'impero romano, avevano perso molto del loro prestigio, e, specie per la loro preferita occupazione nelle scienze occulte e pretenzione d'indovinare il futuro, erano mal visti e temuti dalla popolazione, tanto che il loro nome divenne sinonimo di stregone, come appare dagli Atti degli Apostoli (*Act.* 13, 6-14) e dagli scrittori del tempo (3).

Alcuni Padri vollero creder tali anche i magi del Vangelo avanti l'apparizione della stella; ma questa opinione non è autorizzata dal contesto, che li presenta invece come uomini saggi, quali erano primitivamente (4). Dalla frase poi assai vaga ἰδοὺ μάγοι senza articolo e al numero plurale si può soltanto arguire ch'essi erano in più, senza che si possa precisarne il numero (5). — ἀπὸ ἀνατολῶν: espressione molto vaga che indica, più che precisarne, la loro provenienza, poichè la mancanza dell'articolo e la forma plurale danno soltanto

(1) Erodoto 1, 101; Cicerone, *De divin.* 1, 1; 2, 42 « magos... quod genus sapientium ac doctorum habetur in Persis ».

(2) Strab. 9, 9, 3.

(3) Tacito, *Ann.* 1, 32; 2, 27; 12, 22. 59; Plinio, *Hist. Nat.* 25, 59; 26, 9; 30, 1.

(4) S. Giustino, *Dial. c. Tryph.* 78. MG 6, 660; Origene, *Contra Celsum*, 1, 60. MG 11, 769; S. Agostino, *Sermo* 200, 3. 4. ML 38, 1030; S. Girolamo, *In Is.* 19, 1. ML 24, 258; S. Tommaso (*S. Th. 3, q. 36, a. 3 ad 2*) si mostra più giusto, e, riportando il testo di S. Agostino, aggiunge: « Quidam autem dicunt, quod isti Magi non fuerunt malefici, sed sapientes astrologi, qui apud Persas vel Chaldaeos Magi vocantur ».

(5) Una antica tradizione divenuta popolare, fin dal secolo VI, sorta, forse, dalla erronea interpretazione di alcuni testi biblici che descrivono la conversione generale dei pagani alla religione del Messia (« Reges Tharsis et insulae munera offerent, reges Arabum et Saba dona adducent » *Ps.* 71 [ebr. 72] 10; « Omnes de Saba venient aurum et thus deferentes » *Is.* 60, 6); ma non il fatto particolare della loro visita al bambino Gesù, ha conferito ai Magi la dignità regia, di cui non fanno parola nè il Vangelo, nè la primitiva tradizione, come neppure le più antiche pitture delle Catacombe che li rappresentano nel costume dei Persiani senza diadema nè scettro. Circa il loro numero le più antiche tradizioni si contradicono tra loro contandone 2. 3. 4. 6. 8. 12 ma la più generale, determinata forse dal numero dei doni (v. 12) ne conta 3. La tradizione che ha dato loro i nomi di Gaspare, Melchiore e Baldassare è del sec. IX. Cfr. H. Lesêtre, art. *Mage* presso F. Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible* 4, 543-52.

d'Oriente, arrivarono a Gerusalemme dicendo: 2 « dove è il

---

l'idea di una regione all'est di Palestina, cioè al di là del Giordano e del Mar Morto. Per questo i Padri hanno pensato ora alla Persia (1), donde erano originari i magi, ora all'Assiria ed alla Caldea, credendoli discendenti da Balaam (2), ora all'Arabia che produceva in abbondanza l'incenso e la mirra (3). — Ἱεροσόλυμα: nella forma neutra è una caratteristica dello stile del primo Vangelo, eccettuato v. 3; e 3, 5 che è al femminile.

2. βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων: così dovevano parlare dei pagani, perchè i Giudei della Diaspora avrebbero detto « Re d'Israele ». — ἐν τῇ ἀνατολῇ: potrebbe tradursi « nell'Oriente » (*Num.* 3, 38*B*; *Ios.* 18, 7*B*; *Ier.* 31, 40), e significherebbe relativamente ai magi « mentre essi erano nelle regioni d'Oriente »; ma questo modo di dire è inverosimile in bocca ai Magi, i quali avrebbero sicuramente determinato meglio la loro patria; ed è altrettanto improbabile che l'Evangelista abbia usato ora il singolare ἐν τῇ ἀνατολῇ ed ora il plurale ἀπὸ ἀνατολῶν per lo stesso significato in due versetti che si susseguono; allora non resta che supporre che la parola sia o un termine tecnico di astronomia per indicare il principio di un fenomeno particolare relativo ad ἀστήρ cosicchè debba tradursi « nel levarsi, nel momento del suo alzarsi », o determini, come punto cardinale, la regione orientale del cielo e debba rendersi « al levante, all'oriente » (4).

— προσκυνῆσαι: questo verbo, usato tredici volte da Matteo, sempre col dativo invece che con l'accusativo, indica il modo speciale col quale rendevano omaggio gli orientali: distendendosi al suolo colla faccia verso la terra (*Gen.* 33, 7; 42, 6; 48, 12); ma è il contesto che indica se trattasi di puro omaggio d'onore o di vera adorazione.

Da questo secondo versetto risulta: *a*) la relazione di un fenomeno stellare con la nascita del « Re dei Giudei », e cioè che l'apparizione di una stella in una determinata posizione del cielo (ἐν τῇ ἀνατολῇ) era un segno certo della nascita del Messia; *b*) che degli astrologi, dalla visione di questo fenomeno, si sono convinti

---

(1) Clemente Alessandrino, *Strom.* 1, 15. MG 8, 777; Cirillo Alessandrino, *In Is.* 19, 12. MG 70, 1061; Prudenzio, *Cathemer 12, v.* 25. ML 59, 902.

(2) S. Massimo di Torino, *Hom. 18 in Epiph.* ML 57, 262; Teodoto d'Ancira, *Hom. 1 de Nativ. n. 10.* MG 77, 1364.

(3) Tertulliano, *Adv. Marc.* 3, 13. ML 2, 367; S. Giustino, *Dial. c. Tryph.* 77. 78. 88. MG 6, 657. 686.

(4) Per i diversi significati del termine ἀνατολή nella dottrina astronomica antica Cfr. O. Gerhardt, *Der Stern des Messias* (Leipzig 1922), 34 s.

τῶν Ἰουδαίων; εἴδομεν γὰρ αὐτοῦ τὸν ἀστέρα ἐν τῇ ἀνατολῇ, καὶ

dell'avvenuta nascita del « Re dei Giudei », e si sono mossi dall'Oriente verso Gerusalemme per rendere omaggio a tal Re. L'insieme quindi del racconto presenta due problemi di carattere storico, primo: Come fosse possibile ai pagani arguire dalla stella la nascita del Messia; secondo: Di che natura fosse la stella.

Quanto al primo è risaputo che nell'ultimo secolo avanti la nascita di Gesù Cristo esisteva nell'Occidente e nell'Oriente un presentimento più o meno preciso del principio d'una nuova era per tutta l'umanità. E tutti guardavano alla Giudea, come al punto di partenza di questa età dell'oro: di là doveva venire il Salvatore, Sole, che avrebbe illuminato tutto il mondo. Poichè i figli della Diaspora non facevano mistero a nessuno della loro religione e delle loro speranze, chè anzi spiegavano un grande zelo nella propaganda delle loro idee, così non è da meravigliarsi che esse sian penetrate nell'ambiente più colto dei poeti e degli storici, come lo attestano per l'Occidente gli oracoli sibillini, Virgilio, Tacito, Svetonio (1), Filone e Giuseppe Flavio (2) e per l'Oriente alcune tavolette astronomiche della Babilonia (3). Nessuna meraviglia, perciò, che degli uomini, che attendevano il liberatore dell'umanità e che leggevano negli astri il divenire della vita umana, siano stati indotti dai loro calcoli a credere che il « Re dei Giudei » fosse nato, e si siano mossi alla volta di Gerusalemme capitale della Giudea.

Per ciò che riguarda la natura della stella, i Vangeli apocrifi (4) ed alcuni antichi Padri pensarono ad una meravigliosa apparizione di un Angelo, dello Spirito Santo, o di un piccolo fanciullo portante una croce in un cerchio luminoso. I teologi specialmente del Medio-Evo opinarono di una stella miracolosa (5); ma, poichè, i Magi dicon sol-

(1) Virgilio, *Ecl.* 4, 4-59; *Aen.* 6, 792; Tacito, *Ann.* 5, 13 « pluribus persuasio inerat antiquis sacerdotum literis contineri, eo ipso tempore fore, ut valesceret Oriens, profectique Iudaea rerum potirentur »; Svetonio, *Vespas.* 4 « percrebuerat Oriente toto vetus et constans opinio esse in fatis, ut eo tempore Iudaea profecti rerum potirentur ».

(2) Filone, *De proemis et poenis* 16; G. Flavio, *Bell. Iud.* 6, 5, 4.

(3) Queste iscrizioni sono riportate nelle opere di F. Steinmetzer, *Die Geschichte der Geburt und Kindheit Christi* in: *Neutestamentliche Abhandlungen* von Meinertz 2 (Münster i. W. 1910. 1. 2) 66; *Der Stern von Betlehem* in: *Bibl. Zeitfragen* 6 (1913, 3) 23-27. Cfr. pure W. C. Allen, *Critical and exegetical Commentary on St. Matthew* ² in: *Internat. Crit. Comm.* (Edimburg 1907) 11.

(4) « Eademque hora apparuit illis angelus in forma stellae illius quae antea dux itineris ipsis fuerat » *Evang. Infantiae arabicum* 9, Tischendorf, *Evang. Apocrypha* ², (Lipsiae 1876) 184.

(5) « Quidam dicunt, quod sicut Spiritus Sanctus descendit super baptizatum Dominum in specie columbae, ita apparuit Magis in specie stellae, alii vero dicunt quod

neonato re dei Giudei? perchè abbiamo visto la sua al-

tanto di aver visto la « sua stella », cioè la stella che secondo le loro regole e calcoli era preannunziatrice della nascita del Messia; oggi molti scienziati, sia cattolici che protestanti, tentano di dimostrare che la narrazione evangelica descriva un fenomeno naturale. pur non negando la necessità di una superiore illustrazione interna nell'animo dei Magi, e l'intervento del soprannaturale nella coincidenza della nascita di Gesù: ma non s'accordano nello stabilire di qual natura fosse la stella. Secondo alcuni fu una nuova stella fissa e ordinaria, le cui fasi successive — al principio grande splendore, poi ecclissi temporanea, brillante riapparizione e subitanea scomparsa — corrisponderebbero più o meno esattamente alle condizioni descritte dall'Evangelista: secondo altri una meteora (1), o una cometa (2), o una congiunzione di Saturno con Giove. L'ultima ipotesi, presentata la prima volta da Keplero (3), fu perfezionata e completata da altri astronomi, i quali, basandosi sulla dottrina astrologica babilonese che la congiunzione di Saturno con Giove era un oroscopo della nascita di re e su una antica tradizione che riconosceva il grado dei Pesci nello Zodiaco come carattere stellare dei Giudei, credettero che la detta congiunzione nel grado dei Pesci avvenuta nel 747 a. C. fosse il fenomeno stellare osservato dai Magi che li spinse ad andare a Gerusalemme a ricercare il « neonato Re dei Giudei » (4): ipotesi che

---

Angelus, qui apparuit pastoribus in humana specie, apparuit Magis in specie stellae; probabilius tamen videtur quod fuerit stella de novo creata, non in coelo sed in aëre vicino terrae, quae secundum voluntatem movebatur » S. Tommaso, *S. Th.* 3, q. 36, a. 7.

(1) S. Giustino, *Dial. c. Tryph.* 106. MG 6, 724; S. Giovanni Crisostomo, *Hom. 6 in Mt.* 2. MG 57, 64; e fra i recenti il P. Knabenbauer, *in Mt.* 1 [3], 84; L. Cl. Fillion, *Vie de N. S. Jésus-Christ* 1 (Paris 1922) 314.

(2) Origene, *Contra Celsum* 1, 58. MG 11, 768. Alcuni moderni hanno pensato identificare la stella dei Magi con la cometa di Halley. Cfr. D. Argentieri, *Nuova determinazione della cronologia neotestamentaria e identificazione della stella dei Magi con la cometa di Halley* (Aquila 1914) 20-26; L. Perserico, *Quanto visse Gesù* (Vicenza 1920) 41-49; I. M. Lagrange inclina pure a credere che la stella dei Magi fosse una cometa: « Je n'oserais dire avec M. Perserico que l'astre des mages fut cette même comète qui passa au périhélie le 8 oct. 12 av. J.-C., car ce serait mettre trop tôt la naissance du Sauveur, mais une comète analogue n'a-t-elle pu passer quelques années plus tard? Des astronomes pourraient nous le dire ». *Évang. selon S. Matthieu* (Paris 1923) 23.

(3) I. Kepler avendo osservato nel 1604 uno straordinario fenomeno luminoso prodotto dalla congiunzione di Giove con Saturno, a forza di calcoli matematici, venne alla conclusione che un simile fenomeno si era prodotto nell'anno 746 d. R. (— 7 a. C.) e lo identificò con la stella dei Magi. Cfr. *De vero Iesu Christi Mediatoris nostri natali anno* in: *Opera omnia* 4 (Frankofurti 1863) 197. 347.

(4) Cfr. I. Hontheim, *Der Stern der Weisen* in: *Der Katolik* 87 (1902, 2) 116-23; e *Die Koniunktion des Jupiter und Saturn im J. 7 v. Chr.* in: *Der Katolik* 88 (1908, 2)

ἤλθομεν προσκυνῆσαι αὐτῷ. 3 ἀκούσας δὲ ὁ βασιλεὺς Ἡρῴδης ἐταράχθη, καὶ πᾶσα Ἱεροσόλυμα μετ' αὐτοῦ, 4 καὶ συναγαγὼν πάντας τοὺς ἀρχιερεῖς καὶ γραμματεῖς τοῦ λαοῦ ἐπυνθάνετο παρ' αὐτῶν ποῦ ὁ Χριστὸς γεννᾶται. 5 οἱ δὲ εἶπον αὐτῷ· ἐν Βηθλεὲμ τῆς Ἰουδαίας· οὕτως γὰρ γέγραπται διὰ τοῦ προφήτου· 6 »καὶ σὺ Βηθλεέμ, γῆ Ἰούδα, οὐδαμῶς ἐλαχίστη εἶ ἐν τοῖς ἡγεμόσιν Ἰούδα· ἐκ σοῦ γὰρ ἐξελεύσεται ἡγούμενος, ὅστις ποιμανεῖ τὸν λαόν μου τὸν Ἰσραήλ.«

---

recentemente è stata rimessa in onore dal Prof. Gerhardt, il quale così conclude una sua monografia: « L'anno 7 avanti la nostra era ebbe luogo la congiunzione di Saturno con Giove nei Pesci: essa risponde in ogni punto alle indicazioni sia astronomiche sia archeologiche di Matteo; la stella che si riferiva al Re Messia era Saturno; l'apparizione che fu messa in relazione con la sua nascita era quella congiunzione; il momento decisivo era il levarsi di Saturno ἐν τῇ ἀνατολῇ — tutto ciò è espresso nelle parole di Matteo "ove è nato il Re dei Giudei, abbiamo visto la sua stella nel levarsi (ἐν τῇ ἀνατολῇ)„; il calcolo astronomico lo conferma dettagliatamente punto per punto, e con questo calcolo concorda pure l'indicazione di Matteo riguardo al movimento e alla posizione dell'astro all'orizzonte sud di Gerusalemme » (1).

Dobbiamo confessare che se da una parte è vero che i termini di S. Matteo non comportano assolutamente e necessariamente un miracolo, come hanno riconosciuto molti autori cattolici, dall'altra parte le spiegazioni finora apportate non hanno raccolto fra gli scienziati stessi tale unanimità da imporre il consenso, cosicchè la ipotesi, comunemente ammessa dai Padri, che la stella fosse un qualche segno luminoso nel cielo, simile a quello che altra volta servì di guida agli ebrei nel deserto (*Num.* 9, 15-23) resta ancora la più probabile (2).

3. L'agitazione del Re Erode che vede in pericolo se stesso e la sua dinastia è ben comprensibile, ma non si comprende quella di Gerusalemme: per la gioia che era nato il Messia? o per il timore di andare incontro a nuove persecuzioni da parte del crudele Erode, disposto a soffocare nel sangue le speranze messianiche? La prima ipotesi sembra la più attendibile.

187-95; F. Steinmetzer, *Die Geschichte der Geburt und Kindheit Christi* (Münster in W. 1910) 84-87; *Der Stern von Bethlehem* in: *Bib. Zeitfr.* 6 (1913, 3) 84-109.

(1) *Der Stern des Messias* (Leipzig 1922) 88 s.

(2) Cfr. Pietro Card. Maffi, *La stella dei Magi* in: *Scritti varii* (Siena 1904) 280 ss.

l'oriente, e siamo venuti per adorarlo ». 3 Avendo ciò udito il re Erode ne fu conturbato, e con lui tutta Gerusalemme, 4 e, radunati tutti i capi dei Sacerdoti e degli Scribi, s'informò da loro dove doveva nascere il Cristo. 5 Essi gli risposero: « In Betlehem della Giudea; così infatti è stato scritto dal Profeta: « e tu Betlehem, terra di Giuda, non sei la più piccola tra i principi di Giuda, poichè da te verrà fuori un duce che governerà il mio popolo, Israele ».

---

4. Delle tre categorie che componevano il Sinedrio è omessa la terza, i πρεσβύτεροι. Il testo non consente di stabilire se la seduta sia stata plenaria o privata: ma lo scopo, la risoluzione di una questione teologica, e le due sole categorie convocate, che l'Evangelista congiunge con un unico articolo, sembrano indicare una seduta non plenaria. Non è detto se Erode vi assistesse personalmente o vi si facesse rappresentare.

— ποῦ ὁ Χριστὸς γεννᾶται: dove cioè, secondo le profezie, doveva nascere il Messia. Dalle parole di Erode si rileva che la domanda dei Magi fu subito interpretata per la nascita del Messia, e giustamente, perchè nessun altro Re era allora atteso dai Giudei.

5. οἱ δὲ: l'articolo è usato nella sua forma primitiva di pronome dimostrativo. — εἶπον: forma dell'aoristo secondo preferita dall'autore del primo Vangelo (*Mt.* 5, 1; 6, 10; 7, 13).

6. La citazione è presa dal profeta Michea (5, 1), e nel testo ebraico suona letteralmente: « e tu Betlehem Efrata tu sei ben piccola per essere annoverata fra le mille di Giuda, pure da te mi verrà colui che deve dominare in Israele » (1). Come si vede, la citazione, benchè trascritta assai liberamente, rende con efficacia l'idea generale che da Betlehem uscirà il duce d'Israele: il profeta ha cura di mettere in rilievo la sproporzione fra l'onore fatto a Betlehem e la sua poca importanza politica; l'Evangelista invece constata il fatto che la nascita del Messia ha fatto di Betlehem la più grande di tutte le città della Giudea.

---

(1) *Fra le mille*, vuol dire fra le città di mille abitanti e che perciò erano considerate come capoluogo. Per la larga interpretazione di questa profezia e le differenze dal testo ebraico potremmo ripetere con S. Girolamo: « ex quibus universis perspicuum est Apostolos et Evangelistas in interpretatione veterum scripturarum, sensum quaesisse non verba: nec magnopere de ordine sermonibusque curasse, dum intellectui res pateret » *Ep.* 57, 10. ML 22, 576.

7 Τότε Ἡρῴδης λάθρᾳ καλέσας τοὺς μάγους ἠκρίβωσεν παρ' αὐτῶν τὸν χρόνον τοῦ φαινομένου ἀστέρος, 8 καὶ πέμψας αὐτοὺς εἰς Βηθλεὲμ εἶπεν· πορευθέντες ἐξετάσατε ἀκριβῶς περὶ τοῦ παιδίου· ἐπὰν δὲ εὕρητε, ἀπαγγείλατέ μοι, ὅπως κἀγὼ ἐλθὼν προσκυνήσω αὐτῷ. 9 οἱ δὲ ἀκούσαντες τοῦ βασιλέως ἐπορεύθησαν· καὶ ἰδοὺ ὁ ἀστήρ, ὃν εἶδον ἐν τῇ ἀνατολῇ, προῆγεν αὐτοὺς ἕως ἐλθὼν ἔστη ἐπάνω οὗ ἦν τὸ παιδίον. 10 ἰδόντες δὲ τὸν ἀστέρα ἐχάρησαν χαρὰν μεγάλην σφόδρα. 11 καὶ ἐλθόντες εἰς τὴν οἰκίαν εἶδον τὸ παιδίον μετὰ Μαρίας τῆς μητρὸς αὐτοῦ, καὶ πεσόντες προσεκύνησαν αὐτῷ, καὶ ἀνοίξαντες τοὺς θησαυροὺς αὐτῶν προσήνεγκαν αὐτῷ δῶρα,

---

7. τότε: particella di transizione preferita in questi due capitoli e nel 1° Vangelo (v. 16. 17; 3, 5. 13; 4, 1. 5. 10. 11; 8, 26; 9, 6. 24. 29, ecc.). — λάθρᾳ: indica la maniera, con la quale furono chiamati a corte. — ἠκρίβωσεν: Significa investigare con cura, con esattezza: bene ha reso la Vulgata « diligenter didicit ».

— τοῦ φαινομένου: il participio presente tien luogo del participio perfetto: da quanto tempo era stata veduta la stella ἐν τῇ ανατολῇ (v. 2).

Erode suppose che l'apparizione della stella dovesse coincidere con la nascita del bambino, del quale era un segno, e fa tale domanda per arguirne l'età.

9. εἶδον: la stella non aveva dunque servito di guida nel viaggio dall'Oriente a Gerusalemme. — προῆγεν: questo verbo viene inteso nel senso proprio da coloro che ammettono la stella come miracolosa, nel senso figurato « stava davanti » da coloro che vi vedono un fenomeno naturale (1).

10. ἐχάρησαν χαρὰν: accusativo dell'oggetto interno; la frase (cfr. *Ion.* 4, 6) ha colorito ebraico. — σφόδρα: è un avverbio prefe-

---

(1) « Sensum itaque verbi προῆγεν in hac narratione est, stellam a Magis ante se visam ut nautis astra, viam ipsis indicasse locumque quo Christum reperirent... Dicitur stella stetisse, nimirum prout res haec mente concipi in vulgo solet, cum enim coelestia corpora intuemur, motum horum oculis non percipimus, eaque super hunc illum locum stare videntur » F. X. Patrizi, *De Evangeliis* l. 3, *discuss.* 27, p. 334. Dal Gerhardt è così spiegato il versetto: « nelle due ore di viaggio che i Magi stettero in strada, la stella percorse una gran parte della metà del suo arco diurno, ciò poteva naturalmente osservarsi, quindi la stella fu presso a poco sopra Betlehem quando i Magi si avvicinarono a questa città. Quando essi furono arrivati ai pie' della montagna, la città apparve davanti a loro su due colline collegate da una sella. Ora sopra una

7 Allora Erode, avendo fatto chiamare di nascosto i Magi, s'informò diligentemente da loro circa il tempo dell'apparizione della stella, e mandandoli a Betlehem, disse: « Andate, e ricercate con diligenza il bambino, e tosto che lo avrete trovato, fatemelo sapere affinchè io pure venga ad adorarlo ».

9 Quelli, udito il re, si misero in cammino, ed ecco la stella, che avevano visto all'oriente li precedeva, finchè, arrivata sopra il luogo dove era il bambino, si fermò.

10 Vedendo essi la stella si rallegrarono di grandissima gioia, 11 ed entrati nella casa videro il bambino con Maria, sua madre, e prostatisi, lo adorarono; ed aperti i loro tesori, gli offrirono in dono oro, incenso e mirra.

---

rito da S. Matteo per rendere più intensa l'azione espressa dal verbo (17, 6, 23; 18, 31; 19, 25; 26, 22).

11. τὴν οἰκίαν: così coll'articolo denota sempre un'abitazione decente. — τὸ παιδίον: fanciullo di qualche anno. — Μαρίας... αὐτοῦ: Maria e Gesù in tutto il racconto del secondo capitolo formano un'unità distinta da Giuseppe per ricordarci la concezione verginale.

— θησαυροὺς: cioè le saccoccie da viaggio che contenevano i loro doni (*Deut.* 28, 12; *1 Mac.* 3, 28). Era uso degli orientali di non presentarsi davanti ai principi senza offrir dei doni (*1 Reg.* 10, 27; *4 Reg.* 10, 2): ma da questi è difficile arguire il paese di origine dei Magi. Tutto il contesto di questa pericopa porta a credere che il verbo προσκυνέω abbia qui un senso più profondo del v. 2 e che, i Magi avvisati dal cielo abbiano conosciuto la natura divina del figlio di Maria e lo abbiano adorato come vero figlio di Dio (1).

---

delle tre parti, sopra l'occidentale o sopra l'orientale o sopra la sella dovette stare la stella; ciò dice l'Evangelista. I Magi dovettero ricercare la casa, ed essa era posta in quella parte di Betlehem sulla quale avevano visto la stella » *Der Stern des Messias*, 39.

(1) S. Agostino, *Sermo 200*, 2, 3. ML 38, 1029 dice che i Magi « in parvis membris Deum adoraverunt ». La Chiesa seguendo le interpretazioni simboliche dei padri (Ireneo, *Adv. haer.* 3, 9, 2. MG 7, 870) e dei poeti cristiani (Prudenzio, *Chathemer* 12, 60. ML 59, 905) nell'Officio della feria 2 nell'ottava dell'Epifania al responsorio della 1ª lezione canta: « Tria sunt munera pretiosa quae obtulerunt Magi Domino in die ista; et habent in se divina mysteria: in auro, ut ostendatur Regis potentia: in thure, Sacerdotem magnum considera: et in myrrha Dominicam sepulturam ».

« Negli affreschi cimiteriali, dice G. Wilpert (*Le pitture delle Catacombe romane* 1 [Roma 1903] 176), l'adorazione dei Magi fu rappresentata per mezzo dell'offerta dei doni. Tredici di tali composizioni esistono ancora: due perirono. La più antica è del principio

χρυσὸν καὶ λίβανον καὶ σμύρναν. 12 καὶ χρηματισθέντες κατ' ὄναρ μὴ ἀνακάμψαι πρὸς Ἡρῴδην, δι' ἄλλης ὁδοῦ ἀνεχώρησαν εἰς τὴν χώραν αὐτῶν. 13 Ἀναχωρησάντων δὲ αὐτῶν, ἰδοὺ ἄγγελος κυρίου φαίνεται κατ' ὄναρ τῷ Ἰωσὴφ λέγων· ἐγερθεὶς παράλαβε τὸ παιδίον καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ, καὶ φεῦγε εἰς Αἴγυπτον, καὶ ἴσθι ἐκεῖ ἕως ἂν εἴπω σοι· μέλλει γὰρ Ἡρῴδης ζητεῖν τὸ παιδίον τοῦ ἀπολέσαι αὐτό. 14 ὁ δὲ ἐγερθεὶς παρέλαβεν τὸ παιδίον καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ νυκτὸς καὶ ἀνεχώρησεν εἰς Αἴγυπτον, 15 καὶ ἦν ἐκεῖ ἕως τῆς τελευτῆς Ἡρῴδου· ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν ὑπὸ κυρίου διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος· »ἐξ Αἰγύπτου ἐκάλεσα τὸν υἱόν μου.«

16 Τότε Ἡρῴδης ἰδὼν ὅτι ἐνεπαίχθη ὑπὸ τῶν μάγων ἐθυμώθη λίαν, καὶ ἀποστείλας ἀνεῖλεν πάντας τοὺς παῖδας τοὺς ἐν Βηθλεὲμ

---

12. Χρηματισθέντες: il verbo χρηματίζω significa «trattare un affare o ricevere una decisione, una risposta mediante l'oracolo»; ma nel N. T., usato al passivo, indica sempre «essere istruiti per rivelazione» (1).

— ἀνεχώρησαν: il verbo ἀναχωρεῖν è usato, fra gli scrittori del N. T., in modo speciale da S. Matteo, 9, 24; 27, 5.

LA FUGA IN EGITTO 13-19.

13. Questo versetto procede in modo parallelo 1, 20: anche qui, come là, dopo un genitivo assoluto è introdotta l'apparizione dell'Angelo mediante la particella ἰδού. Il presente storico φαίνεται indica che l'apparizione dell'Angelo ebbe luogo subito dopo la partenza dei Magi. — εἰς Αἴγυπτον: L'Egitto, dove i Giudei avevano numerose colonie specialmente ad Alessandria, al Cairo ed a Eliopoli, era il paese più prossimo alla Palestina e non soggetto ad Erode perchè provincia romana. Presso i propri connazionali Giuseppe poteva facilmente trovare un riparo dall'ira di Erode.

---

del II secolo, e si distingue dalle posteriori, perchè la Vergine è assisa sopra una sedia senza spalliera e i Magi tengono i doni nelle mani nude. In tutte le altre imagini, delle quali tre appartengono al III secolo e le altre al IV, la sedia ha sempre una spalliera alta e rotonda, e i Magi offrono i loro doni su piatti. La Vergine negli affreschi più antichi ha la tunica discinta, dopo il IV secolo indossa anche la dalmatica a larghe maniche. I Magi sono *sempre* vestiti all'orientale e comunemente in *numero di tre*, come porta *la tradizione* occidentale».

(1) Cfr. F. Zorell, *N. T. Lexicon graecum* s. v., p. 626.

12 Quindi avvertiti in sogno di non ripassare da Erode, per un'altra via, tornarono al loro paese.

13 Dopo la loro partenza, ecco che un angelo del Signore appare, durante il sonno, a Giuseppe, e gli dice: « Levati, prendi il bambino e sua madre, e fuggi in Egitto e resta là finchè io non ti avverta, giacchè Erode cercherà il bambino per farlo morire ». 14 Egli dunque levatosi prese il bambino e sua madre di notte tempo, e se ne andò in Egitto; 15 e vi restò fino alla morte d'Erode, perchè si adempisse quanto era stato detto dal Signore per mezzo del Profeta: « Dall'Egitto ho chiamato il mio figlio ».

16 Allora Erode, vedendosi illuso dai Magi, ne fu fortemente irritato, ed inviò ad uccidere tutti i bambini che erano

---

14. La pronta ubbidienza di Giuseppe è riferita con la medesima costruzione e le medesime frasi con le quali era stato impartito l'ordine, ved. 1, 24.

15. La citazione è tolta da Osea nel testo ebraico (*Os.* 11, 1), il quale non parla profeticamente, giacchè il verbo è al tempo passato, ma ricorda ai Giudei suoi contemporanei come Jahvè aveva amato e fatto uscire dall'Egitto Israele suo figlio. Poichè i LXX intendendo per figlio di Dio, conforme all'uso biblico (*Ex.* 4, 22. 23; *Ier.* 31, 20; *Is.* 1, 2) il popolo d'Israele, avevano reso col plurale ἐξ Αἰγύπτου μετεκάλεσα τὰ τέκνα αὐτοῦ: l'Evangelista preferisce il testo ebraico ove è il singolare; e perchè la storia del popolo d'Israele è figura della vita del Cristo (*1 Cor.* 10, 11; *Gal.* 4, 21), egli, per la rassomiglianza fra il soggiorno del popolo d'Israele e di quello di Gesù in Egitto, prende il fatto dell'uscita d'Israele figlio adottivo di Dio (*Num.* 23, 22; 24, 8) come tipo profetico del ritorno di Gesù vero figlio di Dio.

LA STRAGE DEGLI INNOCENTI 16-18.

16. ἀποστείλας ἀνεῖλεν: è un ebraismo: Erode ordinò ai suoi satelliti di uccidere — ἐν πᾶσι τοῖς ὁρίοις αὐτῆς: tutte le case anche quelle fuori di Betlehem appartenenti alla sua circoscrizione politica. Ὅρια era generalmente usato per i confini di tribù ma si trova pure applicato ai confini di città (*1 Reg.* 6, 12). — ἀπὸ διετοῦς: va sottinteso παιδὸς come porta lo stile biblico (*1 Par.* 27, 23; *Num.*, 1, 3. 30; *2 Par.* 31, 16), e perciò va reso al singo-

καὶ ἐν πᾶσι τοῖς ὁρίοις αὐτῆς ἀπὸ διετοῦς καὶ κατωτέρω, κατὰ τὸν χρόνον ὃν ἠκρίβωσεν παρὰ τῶν μάγων. 17 τότε ἐπληρώθη τὸ ῥηθὲν διὰ Ἱερεμίου τοῦ προφήτου λέγοντος· 18 »φωνὴ ἐν Ῥαμὰ ἠκούσθη, κλαυθμὸς καὶ ὀδυρμὸς πολύς· Ῥαχὴλ κλαίουσα τὰ τέκνα αὐτῆς, καὶ οὐκ ἤθελεν παρακληθῆναι, ὅτι οὐκ εἰσίν.«

19 Τελευτήσαντος δὲ τοῦ Ἡρῴδου, ἰδοὺ ἄγγελος κυρίου κατ'

---

lare maschile « a bienni (puero) » piuttosto che col neutro « a bimatu » della Vulgata. Questa cifra ordinata da Erode va messa in relazione con le informazioni che egli aveva avuto dai Magi (v. 8) circa l'apparizione della stella. Sebbene egli li avesse accuratamente interrogati, per miglior sicurezza si attiene ad una cifra vaga di ogni bambino non superiore ai due anni.

Il numero delle innocenti vittime varia negli scrittori ecclesiastici da 3000 a 144.000 (1), ma, poichè è, comunemente, ammesso che il villaggio di Betlehem con tutto il suo territorio poteva allora contare circa 2000 abitanti e che circa 30 sono le nascite annuali, press'a poco ugualmente ripartite in maschi e femmine, per ogni 1000 abitanti, può supporsi che il numero degli Innocenti non abbia superato la cifra di 30; vi sono anzi alcuni ai quali questa cifra sembra troppo elevata e ne contano 15 o 20 (2).

17. La formula è sul ritmo di quella del cap. 1, 22 e 2, 15 dove viene riportato un testo del V. T.: ma non deve essere un puro caso che in luogo di ἵνα abbia scritto qui τότε e avendo omesso κυρίου abbia ricordato il Profeta Geremia, mentre non aveva fin'ora fatto mai menzione nè di Isaia (1, 22), nè di Michea (1, 5), nè di Osea (1, 16).

Queste due modificazioni possono provenire dal delicato sentimento di non porre alla pari la concezione verginale ed il ritorno di Gesù dall'Egitto col crudele massacro di Erode, evitando che la strage degli Innocenti apparisse voluta direttamente da Dio.

---

(1) La prima cifra proviene forse dall'apocrifo *Martyrium Matthaei* (Cfr. *Acta Apostolorum apocrypha*, ed. M. Bonnet 2, 1, [Lipsiae 1898] p. 220) dove è detto che Erode fu condannato all'inferno per aver fatto uccidere 3000 bambini allo scopo di far morire Gesù; la seconda proviene dal passo dell'*Apocalisse* 14, 1 applicato ai Santi Innocenti.

(2) Ved. I. M. Lagrange, *Évang. selon Luc*, 32 « on estime à une vingtaine le nombre des victimes ».

in Betlehem e nel suo territorio, dai due anni in giù, secondo il tempo che egli aveva accuratamente indagato dai Magi. 17 Allora si adempì ciò che era stato detto dal profeta Geremia:

18 « Una voce in Rama fu udita,
un pianto e lamento grande;
Rachele che piange i suoi figli,
nè volle consolarsi perchè non sono più ».

19 Ora, essendo morto Erode, ecco che un angelo del Si-

Anche la citazione (*Ier.* 31, 15) è fatta assai liberamente, sebbene nel primo ed ultimo stico segua maggiormente il testo ebraico ove suona così:

Una voce s'intende in Rama,
lamenti, lacrime amare:
è Rachele che piange i suoi figli,
nè vuol consolarsi perchè non sono più [1].

Ancora una volta l'Evangelista prende un fatto storico del popolo di Israele per applicarlo alla vita del Messia. Ed ecco come: Il Profeta Geremia per descrivere al vivo il dolore che aveva colpito i Giudei al momento della presa di Gerusalemme e la loro deportazione in Babilonia lo paragona allo strazio di una madre che vede partire i suoi figli, presentando la inconsolabile Rachele, madre di Beniamino, che si alza dalla sua tomba, situata nelle vicinanze di Betlehem (*Gen.* 35, 19) per piangere sopra la sorte triste dei suoi discendenti condotti in esilio: per l'Evangelista il pianto inconsolabile di Rachele è l'immagine anticipata del dolore delle madri betlemitiche alle quali il crudele Erode aveva strappato dal seno i figli per massacrarli.

RITORNO DALL'EGITTO A NAZARET 19-23.

19. Le frasi dei vv. 19 e 20 sono di nuovo sul tipo di quelle usate ai vv. 13 e 14 di questo capitolo e 20 e 24 del cap. 1°.

— τελευτήσαντος δὲ τοῦ Ἡρῴδου: Erode morì qualche giorno prima della Pasqua dell'anno 750, dopo aver regnato 37 anni da quando era stato riconosciuto re dal senato romano [2].

---

[1] La traduzione è fatta sulla ricostruzione ritmica di A. Condamin *Le livre de Jérémie* (Paris 1920) 224.

[2] G. Flavio, *Antiq.* 17, 9, 3; *Bell.* 2, 13.

ὄναρ φαίνεται τῷ Ἰωσὴφ ἐν Αἰγύπτῳ λέγων· 20 ἐγερθεὶς παράλαβε τὸ παιδίον καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ, καὶ πορεύου εἰς γῆν Ἰσραήλ· τεθνήκασιν γὰρ οἱ ζητοῦντες τὴν ψυχὴν τοῦ παιδίου. 21 ὁ δὲ ἐγερθεὶς παρέλαβεν τὸ παιδίον καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ καὶ εἰσῆλθεν εἰς γῆν Ἰσραήλ. 22 ἀκούσας δὲ ὅτι Ἀρχέλαος βασιλεύει τῆς Ἰουδαίας ἀντὶ Ἡρῴδου τοῦ πατρὸς αὐτοῦ ἐφοβήθη ἐκεῖ ἀπελθεῖν· χρηματισθεὶς δὲ κατ᾽ ὄναρ ἀνεχώρησεν εἰς τὰ μέρη τῆς Γαλιλαίας, 23 καὶ ἐλθὼν κατῴκησεν εἰς πόλιν λεγομένην Ναζαρέτ· ὅπως

---

20. γῆν Ἰσραήλ: questa espressione si poteva intendere in senso molto largo per tutta la Palestina, compresa la Giudea e la Galilea: così l'intende S. Matteo qui e al cap. 20, 21.

— τεθνήκασιν: la frase è uguale a quella dell'Esodo (4, 19) quando l'Angelo annunzia a Mosè che dall'Egitto può andare nella terra promessa: ma perchè vi è qui il plurale, mentre l'Evangelista ha preso motivo dalla morte del solo Erode? Probabilmente si tratta di un plurale di categoria da estendersi a tutti i suoi complici, oppure di quello maiestatico.

— ζητοῦντες τὴν ψυχήν: è un ebraismo: Levare l'anima è lo stesso che togliere la vita (*1 Reg.* 19, 18; *Ps.* 39, 15; *Rom.* 11, 3).

21. Ἀρχέλαος βασιλεύει: il re Erode pochi giorni avanti la sua morte aveva nominato per testamento Archelao re della Giudea e della Samaria, ed Antipa tetrarca della Galilea e della Perea (1). Ma Augusto rifiutò di riconoscere le disposizioni di Erode, e nominò Archelao soltanto etnarca. Prima però che Archelao si recasse a Roma per la ratifica del testamento di suo padre, si era impossessato del trono ed era stato acclamato re dalla popolazione (2); l'espressione dunque di S. Matteo βασιλεύει non è inesatta.

23. La formula familiare all'Evangelista per citare un testo del V. T. è alquanto modificata: in luogo di ἵνα vi è ὅπως, per διὰ τοῦ προφήτου vi è διὰ τῶν προφητῶν senza il solito predicato λεγόντων. Queste modificazioni hanno indotto lo Zahn ad opinare che la frase ὅτι Ναζωραῖος κληθήσεται non dipenda dalle precedenti, e che ὅτι non introduca la citazione di un testo profetico, ma serva ad

(1) G. Flavio, *Antiq.* 17, 8, 1.
(2) G. Flavio, *Antiq.* 17, 8, 2.

gnore, appare, durante il sonno, a Giuseppe 20 e gli dice: « levati, prendi il bambino e sua madre, e vai nel paese d'Israele, perchè sono morti coloro che attentavano alla vita del bambino ». 21 Ed egli, levatosi, prese il bambino e sua madre e rientrò nel paese d'Israele, 22 ma avendo udito che Archelao regnava in Giudea, al posto d'Erode suo padre, ebbe timore di andar colà; ed essendo stato avvertito durante il sonno, si ritirò nella regione della Galilea; 23 ed andò ad abitare in una città detta Nazaret, perchè si adempisse quel

---

indicare una semplice spiegazione dell'Evangelista (1). Ma, lasciando da parte che κληθήσεται va reso col futuro, è proprio necessario torturare la frase così, quando invece, presa come giace, può dare un senso chiaro e logicamente compiuto? Lo Zahn è stato indotto a fare quel tentativo dalle difficoltà della citazione profetica; la prima filologica, come Ναζωραῖος provenga da Ναζαρέτ; l'altra esegetica, quali Profeti abbiano preannunziato che il Messia sarebbe detto Nazareo. Per la prima è da notarsi che certamente Gesù fu chiamato durante la sua vita pubblica Ναζαρηνός o Ναζωραῖος (2), e che ambedue questi aggettivi avevano significato di ἀπὸ Ναζαρέτ (3). L'esistenza di questa borgata tanto piccola e trascurata da non esser mai ricordata nel V. T. nè dal Talmud, nè da G. Flavio è chiaramente comprovata da diversi passi del N. T. nella diversa ortografia di Ναζαρά o Ναζαρέτ: εθ (4).

Non è quindi difficile riconoscere in Ναζαρηνός il normale patrocinio di Ναζαρά o Ναζαρέτ: εθ come Μαγδαληνή da Μαγδαλά. Ma la difficoltà resta ancora per il sorprendente suono dell'*o* in Ναζω-

---

(1) « Das ὅτι bringt wie an anderen vergleichbaren Stellen nicht eine Angabe des Inhalts der prophetischen Schriften, wozu die Worte Ναζωραῖος κληθήσεται auch ganz ungeeignet wären, sondern eine Begründung und Erläuterung der voranstehenden Berufung auf die Weissagung der Propheten durch den Satz: " denn Nazaräer soll (sollte) er genannt werden „ ». *Das Evangelium des Matthäus* [2] (Leipzig 1905) 116.

(2) Ναζαρηνός *Mc.* 1, 24; 10, 47; 14, 67; 16, 6; *Lc.* 4, 34; 24, 19; Ναζωραῖος *Mt.* 26, 71; *Lc.* 18, 37; *Ioh.* 18, 5. 7; 19, 19; *Act.* 2, 22; 3, 6; 4, 10; 6, 14; 22, 8; 24, 5; 26, 9.

(3) *Mt.* 21, 11.

(4) Ναζαρά *Mt.* 4, 13; *Lc.* 4, 16; Ναζαρέτ-έθ *Mt.* 21, 11; *Lc.* 1, 26; 2, 4. 39. 51; *Act.* 10, 38 suppongono la forma נָצְרַת od נָצְרָת con il ת più o meno correttamente pronunziato. Cfr. G. Dalmann, *Grammatik des jüdisch-Palästinisch Aramäisch* [2], (Leipzig 1925) 152.

πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ τῶν προφητῶν ὅτι Ναζωραῖος κληθήσεται.

ραῖος, qualora non si accetti l'opinione molto probabile del Dalman che esso sia una trascrizione greca di נָצוֹרַי, aggettivo patronimico di נָצוֹרַת, nella pronunzia della Giudea (*Ioh.* 19, 19; *Act.* 24, 5) (1).

Ma a quali profeti si riferisce l'Evangelista? Per la soluzione di questa difficoltà varie sono le ipotesi che si sono presentate dai più antichi tempi ad oggi. Alcuni Padri pensarono che l'Evangelista riporti un vaticinio perduto, sia che l'abbia conosciuto in un testo scritto o per tradizione orale (2), mentre alcuni moderni protestanti pensano ad un libro apocrifo che non è arrivato fino a noi; ma sono congetture prive di ogni fondamento.

Dagli esegeti cattolici sono state riprese, in questi ultimi tempi, le soluzioni suggerite già da S. Girolamo per la determinazione del testo profetico (3):

I. Che l'Evangelista abbia applicato tipicamente a Gesù quello che l'Angelo aveva detto di Sansone, « il bambino sarà Naziareo (נָזִיר) fin dalla sua infanzia (*Iudic.* 13, 5), attribuendo la citazione ai « Profeti » perchè il libro dei Giudici è catalogato nella bibbia ebraica fra i « Primi Profeti »; ma par difficile che da נָזִיר (separato da Dio, santo) sia venuto Ναζωραῖος perchè regolarmente è Ναζιραῖος (4): senza dire che sebbene i Profeti abbiano annunziato che il Messia sarebbe stato « Santo » non si vede la relazione fra la san-

---

(1) *Ibid.* 178. Nè si obietti che se Ναζωραῖος provenisse da נָצְרַת dovrebbe avere il *sigma* (σ = צ) e non lo *zeta* (ζ = ץ) in conformità delle trascrizioni siriache e arabe: poichè questa regola ebbe le sue eccezioni: le consonanti צ e ץ facilmente permutabili per il loro suono sibilante furono spesso confuse come si rivela anche dai LXX; עוּץ = Οὖζ *Gen.* 22, 21.

(2) S. Giov. Crisostomo, *Hom.* 9 in *Mt.* MG 57, 180; A. Resch, *Das Kindheitsevangelium* in: *Texte und Untersuchungen*, 10, 5 (Leipzig 1897) 170.

(3) *In Mt.* 2, 23. ML 26, 29; *In Is.* 11, 1. ML 24, 148; *Epist. ad Pammachium.* ML 22 574.

(4) G. Flavio, *Antiq.* 19, 6; 4, 4.

che era stato detto dai profeti: « Egli sarà chiamato Nazareo ».

---

tità predetta e la dimora di Gesù a Nazaret, molto più che egli nella vita pubblica usò pratiche contrarie al Nazireato (1).

II. Che l'Evangelista voglia alludere al passo di Isaia: « E spunterà un pollone dalla radice di Iesse ed un rampollo (נֵצֶר) dalla radice di lui si alzerà » (*Is.* 11, 1), molto più che altri Profeti hanno chiamato il Messia, sia pur con vocabolo diverso (צֶמַח), germe o rampollo (*Ier.* 23. 5; *Zach.* 3, 8; 6, 12; *Ezech.* 17, 22. 23), e abbia visto il compimento di queste profezie nel fatto che il germe o rampollo (= Messia) sia cresciuto in Nazaret che, etimologicamente, significa proprio germe o rampollo. Si tratterebbe quindi di un puro gioco di parole. e, in tutti i casi, resterebbe sempre a domandarsi come mai abbia usato il plurale riferendosi al solo Profeta Isaia.

III. Che l'Evangelista nella dimora di Gesù a Nazaret abbia veduto l'avveramento della profezia collettiva che aveva predetto che il Messia sarebbe vissuto in una città povera ed oscura e che disconosciuto prima, sarebbe stato disprezzato dal suo popolo dopo (*Is.* 53; *Ps.* 48, 9).

Appunto perchè Nazaret, storicamente e politicamente, aveva nessuna importanza e, più che sconosciuta, era disprezzata dai Giudei, i quali, come nota S. Giovanni (1, 46), si domandavano con ironia se da quella piccola borgata potesse venir nulla di buono. Questa spiegazione sembra rientrare nel quadro generale della storia dell'Infanzia di Gesù fatta di parallelismi e di contrasti: discendente da David nasce a Betlehem, ma in mezzo all'indifferenza del popolo; i Magi vengono dall'Oriente ad adorarlo, ma il Re Erode insidiando alla sua vita lo costringe a fuggire in Egitto, da dove richiamato da Dio si ritira a Nazaret per timore di nuove persecuzioni, e vi resta fino al principio della vita pubblica, perchè s'adempisse in Lui quello che i Profeti avevan detto, che il Messia sarebbe stato sconosciuto, disprezzato e rigettato, cioè Nazareo.

---

(1) *Mt.* 9, 11.

CAPITOLO II.

Critica del Testo di S. Matteo.

I critici indipendenti e i teologi protestanti affermano che il racconto dell'Infanzia di Gesù nei due capitoli di S. Matteo, analizzato bene, non risulta omogeneo, perchè, secondo loro, appare evidente la sovrapposizione di elementi diversi e tradizioni contradittorie, infelicemente connesse da alcuni versetti che tradiscono la differente natura.

Questo carattere eterogeneo del racconto essi lo vedono in modo speciale nelle due pericope del capitolo 1°: la genealogia (1-17) e il concepimento verginale (18-25). La genealogia - dicono - non raggiunge più nel testo attuale lo scopo per il quale era stata composta, che è quello di far discendere Gesù da Giuseppe; perchè per i vv. 18-25 Giuseppe non è il padre (1). Quindi — afferma P. W. Schmiedel — se l'una è vera l'altra è falsa, i vv. 18-25 non possono essere stati scritti dalla medesima mano che ha scritto i vv. 1-17 (2)

---

(1) « La storia dell'Infanzia si manifesta come aggregazione di disparati motivi apologetici: la filiazione davidica e la concezione verginale, che ci manifestano due stadi diversi di leggende, sono tra loro opposti e tra loro malamente riconnessi dal v. 16 del testo incerto ». A. Omodeo, *Gesù e le origini del Cristianesimo* (Messina 1913) 377; cfr. anche I. Rhys, *Shachen Creeds: The Virgin Birth Doctrine* (London 1922) 84.

(2) Cfr. art. *Mary* ap. Cheyne-Black, *Encyclopaedia biblica* 3 (London 1899) 2960.

« Una genealogia di Gesù, Messia, figlio di David, figlio di Abramo — soggiunge A. Merx — deve, se vuol essere genealogia, far discendere ciascun membro dal precedente, altrimenti non è genealogia.

La finzione di una legittima figliolanza, perchè Giuseppe al momento della nascita era sposo di Maria, non può giovare a niente: secondo questo catalogo, come David è discendente secondo la carne da Abramo, così Gesù è discendente naturale di David; altrimenti l'intera genealogia è senza fine e senza scopo. Perciò deve essere stata così: David ... generò Giacobbe, Giacobbe generò Giuseppe, Giuseppe generò Gesù; e le parole « sposo a Maria dalla quale nacque Gesù », con le quali viene preparata la storia della nascita nei vv. 18-25, furono originariamente impossibili, perchè esse fanno che Giuseppe in luogo di essere padre, non lo sia.

Si può quindi concludere che la forma primitiva di Matteo (Urmatthäus) non conteneva i versetti 1, 18 - 2, 23, ma saltava dal versetto 17 al capitolo 3, 1, e l'espressione « in quei giorni » del capitolo 3, 1 si riallacciava alla quarantesima generazione alla quale apparteneva Gesù » (1).

Presumono (2) infine di trovare un appoggio per questa ricostruzione del racconto dell'Infanzia, oltre che nella le-

---

(1) *Das Evangelium Matthäus nach der Syrischen im Sinaikloster gefundenen Palimpsesthandschrift* (Berlin 1902) 14 s. Similmente E. Petersen, *Die wunderbare Geburt des Heilandes* (Tübingen 1909) 7 s.; W. Soltau, *Die Geburtsgeschichte Jesu Christi* (Leipzig 1902) 12; C. Clemen, *Religionsgeschichtliche Erklärung des N. T.* (Giessen 1909) 224.

(2) Dans sa leçon première, le texte de *Mt.* attribuait sûrement la « generation » de Jésus à Joseph; nous en trouvons confirmation dans l'allégation d'Epiphane (*Haer.*, 30, 14), suivant lequel Cérinthe et Carpocrate prétendaient prouver, par la généalogie de *Mt.* que le Christ était « *de la semence de Joseph et de Marie* » (ἐκ σπέρματος Ἰωσὴφ καὶ Μαρίας) et dans celle d'Eusèbe (*H. E.*, 6, 17), qui attribue à l'ébionite Symmachus l'affirmation, également fondée sur la généalogie

zione del versetto 16 del codice *Siro-Sinaitico*, anche in quello che S. Epifanio riferisce di Cerinto e di Carpocrate, ed Eusebio di Simmaco; poichè — argomentano — se Cerinto, Carpocrate e Simmaco provavano dalla genealogia di Matteo la discendenza naturale di Gesù da Giuseppe e da Maria, vuol dire che essi avevano sott'occhio un testo diverso dal nostro.

S'impone quindi alla nostra attenzione l'esame accurato dei singoli punti di questa teoria, per stabilire il valore storico dei due capitoli di S. Matteo.

§ 1. — Concetto di genealogia presso i popoli antichi.

È principio elementare di sana critica che nell'esame dei testi ci si riporti all'idee del tempo nel quale furon redatti.

Ora, mentre per noi moderni la genealogia si riconnette necessariamente al fatto fisiologico della discendenza, comportava un senso molto più largo nei popoli antichi, presso i quali, avendo maggior valore i diritti della famiglia e della razza che quelli dell'individuo, si guardava più a quelli che a questi: cosicchè non può far meraviglia che in certe storie, come per es. nella tavola etnografica del capitolo decimo della Genesi [1],

---

matthéenne, que « *le Christ est né de Joseph et de Marie* » (τὸν Χριστὸν ἐξ Ἰωσὴφ καὶ Μαρίας γεγονέναι). C. Guignebert, *La Vie cachée de Jésus* (Paris 1922) 97-98.

[1] Così al v. 13 è letteralmente detto: « Misraim generò Lidii e Anamiti e Laabiti e Naftuiti e Patrusiti e Casluiti (donde uscirono i Filistei) e Caftoriti »; ma tutti i nomi sono geografici o etnografici, in modo che il v. potrebbe rendersi: l'Egitto (Misraim) è la terra madre (generò) dei popoli Lidii, Anamiti, Libii, degli abitanti di Menfi (Naftuiti), della Tebaide (Patrusiti), del monte Casio (Casluiti) donde emigrarono i Filistei, là venuti da Creta (Caftor).

Nel v. 15 è detto: « Canaan generò Sidone, suo primogenito... »; ma Canaan è nome di regione e Sidone nome di città.

Nel v. 22: « Figli di Sem: Elam e Assur e Arfaxad e Lud e Aram » cioè da Sem ebbero origine gli abitanti della Persia, della Siria, della Babilonia, ecc.

si trovino nomi di persone, di popoli e di paesi quali anelli di una stessa catena genealogica (1). Bisogna poi ricordare che nei tempi più remoti, quando l'uso della scrittura non era molto diffuso, per conservare le tradizioni di famiglia si ricorse spesso all'artificio mnemonico di mettere in versi rimati la storia o di costringere i fatti più salienti, quali erano le successioni, in un numero sacramentale come il 10, somma dei diti delle due mani e base della numerazione, od il 7, totale dei giorni della settimana, od il loro prodotto $10 \times 7 = 70$ (2), « onde chiudere la porta ad addizioni frodolenti di nomi nuovi, ed evitare le omissioni dettate dal desiderio di abbreviare » (3). Ma chi non vede che simile artificio doveva necessariamente a lungo andare, creare nelle liste delle lacune, e produrre delle sostituzioni di nuovi nomi?

In fine, sia presso gli Arabi (4), che presso i Babilonesi, i Greci ed i Romani (5) l'adozione conferiva tutti i diritti della discendenza naturale, proprio appunto come presso gli odierni

---

(1) Bene osserva a proposito F. Prat, *Généalogie* ap. F. Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible* 3, 163: « Il n'y a pas là de mythe; il y a filiation véritable; seulement le nom de l'aïeul oublié est remplacé par le nom ethnique ou géographique ».

(2) 10 furono i Patriarchi antidiluviani (*Gen.* 5, 1-31); 10 quelli dopo il diluvio (*Gen.* 11, 10-26); 70 nomi comprende la tavola etnografica (*Gen.* 10); 70 furono i discendenti di Giuda (*1 Par.* 2, 3-55); 70 i discendenti di Beniamino (*1 Par.* 8, 1-28).

(3) F. Prat, *ibid.*, 164.

(4) « As there was no difference between an adopted and a real son before Islam, emancipated slaves appear in the genealogical lists, without any note of explanation, just as if they had been pure Arabs ». R. Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia* [5] (London 1903) 45.

(5) « L'idea che la parentela non è un puro affare di nascita, ma che può essere acquistata, è completamente scomparsa dal nostro modo di pensare: è però l'idea primitiva della parentela » così lo stesso R. Smith, citato da I. M. Lagrange, *Évang. selon Luc*, 123.

Per il diritto d'adozione presso il popolo babilonese cfr. Hammurabi, §§ 183-195; presso i Greci cfr. K. J. Hermann, *Lehrbuch der*

Beduini, fra i quali l'adottato è considerato di fatto e di diritto come figlio naturale (1).

Quanto al popolo ebraico, secondo S. Agostino « *antiqua est consuetudo adoptandi etiam in illo populo Dei, ut sibi filios facerent, quos non ipsi genuissent* » (2) e lo prova con l'esempio di Giacobbe che adottò Efraim e Manasse (3), e con quello delle spose sterili che per avere un figlio introdussero presso il marito le ancelle (4).

Si potrà osservare che questi casi accennano soltanto ad un'adozione di benevolenza, o ad una adozione parziale, e in nessun modo giuridica, tanto più che non si trova nel lessico del V. T. neppure il vocabolo che l'esprima (5), e nella legislazione mosaica nessuna determinazione che la riguardi (6). Ma si può rispondere, pur tuttavia, che nella legislazione mo-

---

Griechischen Antiquitäten. 1 7 (Tübingen 1913) 450; presso i Romani cfr. R. Cagnat-E. Goyau, *Lexique des Antiquités romaines,* s. v. *adoptio* (Paris 1895) 4.

(1) Cfr. A. Iaussen, *Coutumes des Arabes au pays de Moab* (Paris 1906) 25 s.

(2) *De Cons. Ev.* 2, 3. ML 34, 1072.

(3) *Gen.* 48, 5.

(4) *Gen.* 16, 2; 30, 4.

(5) Già S. Agostino (*Sermo,* 51, 18. ML 38, 348) aveva notato che la lingua ebraica non ha un termine proprio per significare l'adozione; che se la Vulgata usa il verbo « *adoptare* » (*Ex.* 2, 10; *Esth.* 2, 7) pure nell'ebraico ad indicare tale diritto vi è una perifrasi, e del resto ambedue i casi (l'adozione di Mosè da parte della figlia del Faraone, e quella di Ester da parte di Mardocheo) avvennero fuori della Palestina ed in conformità a leggi locali.

(6) « Les Hébreux ne connaissaient donc pas l'adoption juridique; du reste elle aurait pu troubler l'ordre de succession établi par Moïse avec tant de précision, dans le but de garder toujours les biens dans la même tribu et, autant que possible, dans la même famille. D'aprés *Num.* 27, 8-11, l'héritage du défunt passe a ses fils; s'il n'a pas de fils, à ses filles; s'il n'en a pas non plus à ses frères; à leur defaut, à ses oncles et enfin à ses plus proches parents. Or, si les Juifs avaient adopté, ils auraient pu librement et facilement bouleverser ce bel

saica non mancano disposizioni i cui effetti equivalgono a quelli dell'adozione. Così, nel Deuteronomio è prescritto, per la legge del Levirato, che quando muore un ebreo senza figli il fratello maggiore sposi la vedova del defunto per dargli un erede, e che, a questo fine, il figlio nato porti il nome del defunto e raccolga la sua eredità (1).

Nel libro dei Numeri poi è contemplato il caso della figlia unica la quale deve sposare un uomo della sua tribù, ed il suo primogenito deve prendere non il nome del marito ma quello del defunto padre di lei (2). Nel libro delle Cronache (3) è riferito il caso ancora più tipico di un Egiziano che, avendo sposato una figlia unica ebrea, entra nella lista genealogica come figlio del padre di sua moglie.

È dunque chiaro che l'idea di genealogia, sebbene vada congiunta più specialmente con la discendenza naturale, presso tutti i popoli ed anche presso l'ebraico, era pur suscettibile di un più largo significato, poteva estendersi cioè ad ogni grado di parentela tanto in linea ascendente che in linea discendente. Ora, il termine che ritroviamo costantemente nel capitolo decimo e nelle altre sezioni genealogiche della Genesi, come pure nel libro dele Cronache e nel libro di Ruth (dai quali può provenire la genealogia di Matteo fino al versetto 11), è il termine הוליד, che, come termine tecnico genealogico, è usato per indicare, in modo generale, la dipendenza tra il padre ed il figlio, sia naturale che legale, come pure immediata che mediata. Ed allora perchè nella genealogia di Matteo il verbo ἐγέννησεν, traduzione dell'ebraico הוליד o ara-

---

ordre, et peut-être faire passer les biens dans une autre tribu ». S. Many, *Adoption* ap. F. Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible* 1, 229. Cfr. F. Xav. Kortleitner, *Archaeologia biblica* ² (Oeniponte 1917) 684.

(1) *Deut.* 25, 5.

(2) *Num.* 27, 1-8; 36, 6-10.

(3) *1 Par.* 2, 34.

maico אולד dovrà avere soltanto un significato più stretto? Che anzi S. Matteo non può averlo usato che in significato molto ampio, come apparisce dal triplice raggruppamento di quattordici generazioni, che lo ha obbligato ad ometterne alcune - altrimenti bisognerebbe dire che da Abramo a Gesù scorrono soltanto quarantadue generazioni - e ancor più evidentemente dal v. 8 dove Ozia è ricongiunto qual figlio al trisavolo Ioram.

Ammesso quindi che nella fonte da cui dipenderebbe San Matteo, o nel primo testo del Vangelo — come pensano il Merx ed altri — la genealogia terminasse con la frase « Giuseppe generò Gesù », anche in questi ipotetici casi, non è logica la conclusione che se ne vuol dedurre circa l'antitesi delle due pericope, affermando la prima la discendenza davidica per mezzo della paternità legale di Giuseppe, insistendo l'altra sulla concezione di Gesù per opera dello Spirito Santo. Ma qual'è il fondamento scientifico di questa supposta lezione?

§ II. — La questione testuale della genealogia di S. Matteo.

Fino al secolo XVIII la lezione del v. 16 del cap. 1 di San Matteo come trovasi nel Textus receptus fu l'unica conosciuta, ma la scoperta di codici, che presentavano delle varianti, fece sorgere quella che oggi si suol chiamare la questione testuale della genealogia di Matteo.

Le varie lezioni possono essere ridotte in questi quattro gruppi:

I° Gruppo. — Ἰακὼβ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωσὴφ τὸν ἄνδρα Μαρίας ἐξ ἧς ἐγεννήθη Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος Χριστός.

Lezione adottata da tutti i manoscritti maiuscoli con ℵ *B* e il Papyrus Oxyrinchus P[1] ritenuti i più antichi del N. T.; dalla quasi totalità dei minuscoli, dalle versioni *Pesch., Phi-*

lox., Etiop., vecchie latine c f, Vulgata e dalla citazione di Tertulliano « *Iacob genuit Joseph virum Mariae ex qua nascitur Christus* » (1).

II° Gruppo. — Ἰακὼβ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωσὴφ, ᾧ μνηστευθεῖσα παρθένος Μαριὰμ ἐγέννησεν Ἰησοῦν τὸν λεγόμενον Χριστόν.

Lezione adottata da quattro codici minuscoli (346, 543, 826, 828) del *gruppo Ferrar*, e dal codice Θ. Da questa lezione dipendono le seguenti versioni latine:

1. Iacob autem genuit Joseph cui desponsata Virgo Maria genuit Jesum qui dicitur (vocatur *g*) Christus *a g*^{1}.

Iacob autem genuit Joseph cui desponsata Virgo Maria peperit Christum Jesum *d*.

Iacob genuit Joseph cui desponsata Virgo Maria genuit Jesum *k*.

2. Jacob genuit Joseph cui desponsata Maria genuit Jesum qui vocatur Christus *q*.

3. Jacob autem genuit Joseph cui desponsata Virgo Maria, Maria autem genuit Jesum qui dicitur Christus *c*.

Jacob autem genuit Joseph cui desponsata erat Virgo Maria, Virgo autem Maria genuit Jesum *b*.

Da notare che i codici greci del *gruppo Ferrar* come i latini *a d g*^{1} *c* sono ambigui: (ᾧ = *cui*) può riferirsi tanto a μνηστευθεῖσα (= *desponsata*) quanto ad ἐγέννησεν (= *genuit* o *peperit*). Nell'ultimo caso sarebbe asserito che Maria era fidanzata a Giuseppe quando partorì Gesù, e nel primo caso che essa generò a lui Gesù. Il codice *q* si attiene a quest'ultimo senso, mentre *c b* possono intendersi nell'altro.

III° Gruppo. — Ἰακὼβ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωσὴφ τοῦτον ᾧ μνηστευθεῖσα ἦν Μαριὰμ ἡ μαρθένος ἥ ἔτεκεν Ἰησοῦν τὸν Χριστόν:

---

(1) *De Carne Christi*, 20. ML. 2, 831.

Lezione supposta dal codice *Siro-Curetoniano* è molto simile alle versioni latine *c b d* (1).

IV° Gruppo. — Ἰακὼβ ἐγέννησεν τὸν Ἰωσὴφ· Ἰωσὴφ [δὲ] ᾧ μνηστευθεῖσα [ἦν] Μαριὰμ ἡ παρθένος ἐγέννησεν τὸν Ἰησοῦν τὸν λεγόμενον Χριστόν.

In tale lezione, che è supposta dal codice *Siro-Sinaitico*, la paternità di Giuseppe è chiaramente asserita, e ne è evidente il significato dalla ripetizione del nome Ἰωσὴφ proprio al contrario del *Siro-Curetoniano* e delle versioni latine *c b* che ripetono il nome « Maria » o il pronome « ipsa » (2).

Da questi quattro gruppi risultano le seguenti varianti:

a) Nella prima parte del versetto:

I° Gruppo. — τὸν ἄνδρα Μαρίας = virum Mariae.

II, III, IV. — ᾧ μνηστευθεῖσα παρθένος Μαριὰμ = cui desponsata virgo Maria.

b) Nella seconda parte:

I° Gruppo. — (Μαρία) ἐξ ἧς ἐγεννήθη = ex qua natus est.

II, III. — Μαρία... ἐγέννησεν = Maria genuit.

IV. — Ἰωσὴφ ἐγέννησεν = Joseph genuit.

Poichè non il maggior numero delle recensioni risolve la questione della priorità del testo, ma l'importanza ed antichità

---

(1) Nel 1842 l'Arcidiacono Tattam portò in Inghilterra un manoscritto siriaco proveniente dal convento di Sancta Maria Deipara nella valle del Nitri; questo manoscritto, posto nel British Museum, fu interpretato per la prima volta da Guglielmo Cureton, e dal nome dell'interprete vien detto codice *Curetoniano*. Esso risale al sec. V e contiene numerosi frammenti dei nostri Vangeli. Cfr. Jacquier, *Le Nouveau Testament dans l'Église Chrétienne* ² 2 (Paris 1913) 217.

(2) Nel 1892 Mrs. Agnes Smith Lewis insieme a sua sorella Mrs. James Gipson ebbe la fortuna di scoprire nel monastero di S. Caterina sul Monte Sinai un manoscritto palimpsesto che conteneva i quattro Evangeli; questo manoscritto pubblicato nel 1894 vien detto codice *Lewisiano* o *Siro-Sinaitico*. Cfr. Jacquier, *op. cit.* 215.

delle medesime, quale dei quattro gruppi può reclamare l'autenticità, risalendo tutti al terzo o quarto secolo?

La maggior parte dei critici razionalisti e protestanti liberali (1) ritengono primitiva la lezione del *Siro-Sinaitico* (Gruppo IV) asserendo che per ragioni dogmatiche il testo originale sarebbe passato dalla forma *b*) alla forma *a*) sì da cambiare la generazione naturale in legale.

Per provare che la forma *a*) sia il risultato di una interpolazione si basano sulla presenza del pronome nelle frasi « ed essa *ti* partorirà un figlio » in luogo di τέξεται δὲ υἱόν (v. 21); « partorì *a lui* un figlio » in luogo di ἔτεκεν υἱόν (versetto 25[b]): e nella omissione delle parole καὶ οὐκ ἐγίνωσκεν αὐτὴν (v. 25[a]) l'uso dei quali pronomi e l'omissione delle suddette parole, è per essi soltanto comprensibile colla parte *b*) che rappresenta ancora un resto del primitivo testo, il quale asseriva la paternità naturale di Giuseppe.

Abbiamo già fatto notare, contro il Merx (2), che nelle genealogie in genere ed in quella di S. Matteo in specie, il verbo ἐγέννησεν non ha sempre il senso di generazione naturale, e se, per ipotesi, si potesse dimostrare che la primitiva lezione della genealogia fosse stata Ἰωσὴφ δὲ ἐγέννησεν Ἰησοῦν questa si potrebbe intendere anche di una paternità legale. Voler ora dedurre la paternità naturale dalla presenza di quei pronomi è assolutamente fuor di luogo, giacchè nel *Siro-Curetoniano* ove è visibile la mano di un correttore nel togliere tutto ciò che può offrire ombra di scandalo contro la dottrina del

---

(1) Ved. W. Soltau, *Die Geburtsgeschichte J. Christi* (Leipzig 1902) 12; W. Bousset, *Kyrios Kristos*[2] (Göttingen 1921) 269; E. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums* 1 (Berlin 1921) 62; C. Guignebert, *La vie cachée de Jésus*, 97; I. Rhys, *Shaken Creeds: The Virgin Birth doctrine* (London 1922) 85.

(2) Ved. p. 44.

virginale concepimento, e dove oltre la variante già notata del v. 16 sono stati sostituiti:

i termini:

« marito » con « fidanzato » (v. 19)

« sua moglie » con « Maria » (v. 20)

e le frasi:

« non la conobbe » con « viveva puramente con lei » (v. 25[a])

« e lo chiamò » con « ella lo chiamò » (v. 25[b]);

tuttavia anche in questo codice si leggono, come nel *Siro-Sinaitico,* i pronomi nei vv. 21 e 25; è chiaro quindi che dall'uso di questi non si poteva arguire in favore della generazione naturale.

E la frase « καὶ οὐκ ἐγίνωσκεν αὐτὴν » mancava realmente nell'originale, o non fu piuttosto tralasciata dall'amanuense siriaco per una preoccupazione dogmatica, sembrandogli che andasse contro la credenza generale della verginità di Maria anche *post partum?* Che lo scrittore o il copista del *Siro-Sinaitico* sia stato preoccupato di mettere in rilievo la verginità di Maria si vede dalla lezione del v. 18. « Allora Maria, sua madre, fu fidanzata a Giuseppe, e avanti che si fossero avvicinati l'uno all'altro, essa fu trovata incinta di Spirito Santo ».

Ma di più, ammesso che la lezione del *Siro-Sinaitico* nel v. 16 sia la primitiva, come da questa sarebbero sorte le altre? C. Burkitt, pur riconoscendo il valore legale del termine ἐγέννησεν, ritiene che la lezione del *Siro-Sinaitico* fosse la primitiva e spiega così la successione dei gruppi. Il testo Ἰωσὴφ δὲ ἐγέννησεν Ἰησοῦν venne gradualmente alterato per trovare parole che più chiaramente esprimessero la paternità legale. Quindi il primo cambiamento sarebbe avvenuto coll'inserzione ᾧ μνηστευθεῖσα παρθένος Μαριάμ (II Gruppo), il secondo con l'inserzione del pronome dimostrativo ἥ (III Gruppo), ed il terzo con la sostituzione di τὸν ἄνδρα Μαρίας (I Gruppo) in conformità al v. 19 Ἰωσὴφ δὲ ὁ ἀνὴρ αὐτῆς; in forza di questo

cambiamento il verbo γεννάω da attivo sarebbe stato reso passivo (1).

« Ma questa dipendenza di testi è assolutamente arbitraria; la versione Siriaca-Curetoniana non dipende dalla Siriaca-Sinaitica, e tanto meno da questa dipendono i minuscoli greci e le vecchie versioni latine, che derivano da un archetipo greco » (2).

Recentemente il cattolico Michele Heer si è pronunziato in favore dell'autenticità della lezione del *Siro-Sinaitico* nella sua forma completa, perchè essa corrisponderebbe meglio alla natura giuridica del fidanzamento (*Erusin*) e del matrimonio (*Nissuin*) così ben descritte « dall'Evangelista verso per verso fin nel colorito della lingua » (3).

Queste formalità, divenute inintelligibili in un ambiente di coltura greca, avrebbero dato occasione al rifacimento del testo affin di evitare la contraddizione del significato greco delle parole ᾧ μνηστευθεῖσα παρθένος (v. 16) colle altre τὴν γυναῖκά σου (v. 20), e così sarebbero state sostituite le prime parole con τὸν ἄνδρα Μαρίας in armonia a ὁ ἀνὴρ αὐτῆς (v. 19). Ma se tale contradizione non esisteva, come giustamente osserva l'Heer, nell'ambiente giudaico, per il quale scriveva Matteo e ove era conosciuta la natura del fidanzamento ed il legittimo uso dei termini ἀνήρ e γυνή anche durante il fidanzamento, perchè l'Evangelista stesso non si sarebbe valso di tale diritto anche nel v. 16? L'interpretazione che dà il professor Heer della lezione *Siro-Sinaitica* (4), a parer nostro, dimostra piuttosto che nel primitivo testo doveva esserci τὸν

---

(1) F. G. Burkitt, *Evangelion da-Mepharreshe* 2 (Cambridge 1904) 258-264.

(2) Cfr. E. Jacquier, *Histoire des livres du Nouveau Testament* 2[7] (Paris 1910) 507.

(3) *Die Stammbäume Jesu nach Mt. und Luk*, 155-191.

(4) *Ibid.*, p. 180.

ἄνδρα Μαρίας: « Joseph dem verlobt war Maria, die Jungfrau, liess im Geburtsbuch (*sepher toledot*) als Sohn einzeichnen den Jesus, der genannt wird Messias » o « Joseph hatte (als sakralrechtlich unmittelbaren Descendenten) den Sohn Jesus, der genannt wird Messias ». Ma come provare l'esistenza d'un registro d'anagrafe al tempo di Gesù Cristo? E se si potesse provare, si dovrebbe ammettere che in tal caso Giuseppe non avrebbe potuto far iscrivere Gesù come figlio, come discendente, se Maria non fosse stata sua sposa, e che perciò nella genealogia doveva essere necessariamente la formula τὸν ἄνδρα Μαρίας (1).

* * *

Tanto l'Heer che gli altri sostenitori della lezione del *Siro-Sinaitico* credono di avere una prova in loro favore da una citazione del dialogo che va sotto il nome di Timoteo ed Aquila del V secolo; ma l'argomento si poggia su di una interpretazione erronea del passo (2).

Il dialogo è una disputa pubblica che ebbe luogo fra il giudeo Aquila e il cristiano Timoteo nella grande chiesa d'Alessandria al tempo di S. Cirillo. Durante la disputa, avendo Timoteo affermato che Gesù discende da Abramo, Aquila gli domanda la genealogia, ed, alla osservazione di Timoteo essere molto strano che Aquila mentre mostra di conoscere il V. e N. T. non conosca la genealogia del Cristo, l'interlocutore risponde citando le genealogie del V. ed anche del N. T. soffer-

---

(1) Contro l'ipotesi dell'Heer cfr. A. Jochmann, *Zur Beurteilung der Lesarten von Mt.* 1, 16 in: *Bibl. Zeitsch.* 11 (1913) 161-167; J. Mader, *Noch ein Wort zu Mt.* 1, 16, *ibid.* 281-282.

(2) Fu edito dal F. C. Conybeare, *The Dialogue of Athanasius and Zacharias and of Timothy and Aquila* (*Anecdota Oxoniensia Classical Ser.* 8) Oxford, 1898.

mandosi appunto in quella di S. Matteo che viene così riferita:

Ἰακὼβ ἐγέννησεν τὸν Ἰωσήφ τὸν ἄνδρα Μαρίας· ἐξ ἧς ἐγεννήθη Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος Χριστός, καὶ Ἰωσὴφ ἐγέννησεν τὸν Ἰησοῦν τόν λεγόμενον Χριστόν, περὶ οὗ νῦν ὁ λόγος, φησίν ἐγέννησεν ἐκ τῆς Μαρίας.

Il Conybeare [1] sostiene che le parole Ἰωσὴφ ἐγέννησεν τὸν Ἰησοῦν facevano parte della citazione originale di Matteo, ma, fa bene osservare lo Schmiedel [2], è impossibile che una redazione primitiva sia stata così sovrabbondante, sopratutto in una genealogia i cui termini sono stereotipati. Uno scrittore non poteva dire due volte che Gesù fu generato e detto il Cristo, riunendo le due proposizioni con una semplice particella copulativa. La spiegazione però che anche egli propone non è ammissibile. L'autore del dialogo — dice egli — dipenderebbe da un testo del primo vangelo nel quale un correttore avrebbe riunito le due lezioni, una delle quali era marginale. Come ha ben fatto notare E. Riggenbach è questa una pura congettura senza fondamento; mentre presenta un valore assai fondato la ricostruzione del medesimo; egli divide così la citazione:

a) Ἰακὼβ ἐγέννησεν τὸν Ἰωσήφ τὸν ἄνδρα Μαρίας ἐξ ἧς ἐγεννήθη Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος Χριστός

b) καὶ Ἰωσὴφ ἐγέννησεν τὸν Ἰησοῦν τὸν λεγόμενον Χριστὸν

c) περὶ οὗ νῦν ὁ λόγος

d) φησὶν ἐγέννησεν ἐκ τῆς Μαρίας.

Stabilisce quindi che *a*) è la sola citazione del Vangelo di Matteo, mentre *b*) è una conclusione che il Giudeo crede di poter tirare dalle parole « sposo di Maria ». Aquila ragione-

---

(1) *Op. cit.*, p. 76 e art. *Mary* in: *Encycl. bibl.* 3, 2961.

(2) *Die Geburt Jesu nach Mt.* 1, 16 in: *Schweiz. theol. Zeitschr.* 31 (1914) 69-82.

rebbe pressappoco così: S. Matteo dice che *a*) « Giuseppe era sposo di Maria », ne segue quindi che *b*) « Giuseppe generò Gesù », *c*) « sopra il quale noi ora discutiamo » e ciò si deduce dalle parole stesse dell'Evangelista, poichè *d*) « egli dice, lo generò da Maria ».

Che la parte *b*) sia stata nel testo del primo Vangelo e che un correttore vi abbia aggiunto la parte *a*) è contraria al contesto del dialogo, perchè le ultime parole *d*) vengono precisamente riportate come parte di ciò che è detto dall'Evangelista, il quale doveva aver nominato Maria (1).

Questa soluzione è l'unica possibile, come è provato dal seguito del dialogo. Timoteo che ha visto l'abuso fatto dall'avversario sul testo di S. Matteo lo riprende dicendogli: « Tu devi citare esattamente e con ordine », e ripete lui la genealogia di S. Matteo non fermandosi al v. 16 ma proseguendo fino al v. 19, rimproverando Aquila d'aver omesso quelle frasi di Matteo che gli proibivano di concludere che Giuseppe è il padre di Gesù.

Nella citazione di Timoteo in luogo di « sposo di Maria » è « al quale era fidanzata la vergine Maria »; e dopo una digressione sulle profezie e sui simboli del V. T. riguardanti la Beata Vergine, ripete ancora la genealogia di Matteo nella lezione ordinaria, soltanto che in luogo di sposo di Maria dice questa volta che « era fidanzato a Maria » (2).

Concludendo: Aquila crede di trovare un appoggio sul v. 16 per la generazione naturale di Gesù, e Timoteo gli obietta che per aver tale conclusione è necessario isolare il versetto dal suo contesto; ed è appunto il contesto dei vv. 18-25 che lo autorizza ad addolcire certe espressioni, almeno che non abbia co-

---

(1) *Bemerkungen zum Text von Mt.* 1, 16 in: *Schweiz. theol. Zeitschr.* 31 (1914) 241-249.

(2) Cfr. Durand, *L'enfance de Jésus-Christ*, 77-83.

nosciuto altri esemplari come il codice *Siro-Curetoniano* o quei del *gruppo Ferrar*.

L'insistenza quindi dell'Heer e degli altri sul dialogo per avere un sostegno alla lezione del codice *Siro-Sinaitico* è senza valore, giacchè la critica letteraria ha riconosciuto che la citazione del dialogo è una riflessione di Aquila e non la lezione del testo primitivo.

* * *

Venendo ora ad esaminare la dipendenza dei gruppi, si può congetturare che il testo del *gruppo Ferrar* sia stato il primo che abbia dato occasione alle lezioni dei codici *Siro-Curetoniano* e *Siro-Sinaitico*.

Il *Siro-Curetoniano*, per evitare l'ambiguità della lezione del *gruppo Ferrar*, come ha aggiunto ἦν davanti a Μαριάμ, (erat desponsata *b*), così ha ripetuto il soggetto αὕτη ἡ (Maria autem *b*) e non corrispondendo per la donna il termine ἐγέννησεν lo ha cambiato con ἔτεκεν (peperit *d*). Con questi cambiamenti è messa certamente in evidenza la nascita miracolosa di Gesù; ma non è raggiunto lo scopo della genealogia che è quello di mostrare Gesù erede dei diritti davidici per la discendenza da Giuseppe.

Il *Siro-Sinaitico*, considerando maggiormente il fine della genealogia, leggendo ἐγέννησεν nel *gruppo Ferrar* ha ripetuto il nome di Ἰωσήφ conforme ai precedenti versetti; ma ha inteso il termine ἐγέννησεν per una paternità legale [1]. Quale dunque dei codici greci è il primitivo?

Il canone della critica interna: « *proclivi scriptioni prae-*

---

[1] I. M. Lagrange (*Revue bibl.* NS 8 [1911] 45) afferma che: « le copiste a répugné à dire de Marie qu'elle avait engendré (c'est le sens propre de אולד) et il a écrit cela de Joseph étant d'ailleurs conscient du sens légal de la généalogie ». A. Steinmann (*Die jungfräuliche Geburt des Herrn*, Münster i. W. 1916, 7) pensa invece che

stat ardua », applicato al caso nostro torna in favore del testo ordinario del v. 16. Il titolo « sposo di Maria » preso isolatamente, poteva dare occasione alla falsa interpretazione che Gesù fosse nato da Giuseppe e Maria, come avevano preteso il giudeo Aquila, Simmaco e Carpocrate. È impossibile che questa lezione sia stata sostituita da un'altra che affermava chiaramente la verginità di Maria; mentre è molto facile congetturare che, per le false interpretazioni che ne potevano nascere, sia stato cambiato il τὸν ἄνδρα Μαρίας nella lezione ᾧ μνηστευθεῖσα παρθένος Μαριάμ ([1]). Se, come crediamo, tale alterazione è venuta dal desiderio di affermare più chiaramente la verginità di Maria, l'ironia del caso ha voluto che nei nostri tempi abbia servito per negare la verginità stessa.

§ III. — Unità di stile e di concetto dei due Capitoli.

Lo stile di questi due capitoli è semplice e solenne; più che lo stile dello storico è lo stile di un maestro che insegna con espressioni non ricercate, ma popolari. L'Evangelista pone la tesi e la svolge con argomento storico-profetico: così al capitolo 1, 1 afferma che Gesù è il Cristo figlio di David e di Abramo; al v. 18 presenta Maria come madre di Gesù per virtù di Spirito Santo; al cap. 2, 1 Gesù come nato a Betlehem: a queste affermazioni segue la immediata dimostrazione del come si sono svolti gli avvenimenti, concludendo con una citazione profetica che così doveva avvenire. Ne segue perciò che debba ripetersi spesso; sopra 476 parole di cui è

---

la lezione *siro-sinaitica* sia sorta per un errore (dittografia) del copista, il quale avrebbe ripetuto inavvertitamente due volte il nome di Giuseppe.

([1]) Il Lagrange (*Revue bibl.* NS 8 [1911] 451) dice che questa lezione è una « substitution secondaire aux mots τὸν ἄνδρα Μαρίας, parce qu'on a tenu à bien dire que Marie n'était pas au sens vulgaire la femme de Joseph ».

formato il suo racconto, detratto lo schema genealogico e le citazioni profetiche, il lessico è formato da sole 133 parole.

Per quattro volte usa la formula ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν (1, 22; 2, 15), τότε ἐπληρωθῇ..... (2, 17), ὅπως πληρωθῇ..... (2, 23); l'apparizione dell'Angelo è sempre descritta con la identica frase ἰδοὺ ἄγγελος κυρίου κατ᾽ὄναρ ἐφάνη (1, 20; 2, 13. 19); con le medesime parole con le quali viene dato l'ordine vien narrata pure l'esecuzione (1, 24; 2, 20. 29. 14); per collegare fra loro le diverse parti usa la particella δὲ (1, 18. 20; 2, 1. 13. 19); per introdurre un nuovo soggetto il genitivo assoluto che riassume il fatto precedente seguito da ἰδοὺ (1, 20; 2, 2. 13. 19; τότε è la particella di transizione, καὶ è ripetuta 32 volte. Gli ebraismi però non sono tanto abbondanti καὶ οὐκ ἐγίνωσκεν (1, 25), ἐν ἡμέραις (2, 1), καὶ ἀποστείλας ἀνεῖλεν (2, 16), οἱ ζητοῦντες τὴν ψυχὴν... (2, 20).

Il carattere di un unico scrittore si rileva evidentemente dal lessico e dalla grammatica, e al lettore attento appare ancora evidente l'uniformità di concetto di tutto l'insieme.

L'Evangelista ha narrato gli episodi dell'Infanzia disponendoli in guisa tale che dal loro ordine sia facile rilevare la natura di Gesù nel duplice aspetto di vero figlio di Dio e vero figlio di David. Ottiene questo scopo con tre narrazioni principali, le quali a loro volta si possono suddividere in due parti ciascuna: storico-umana l'una, storico-divina l'altra — non sapremmo meglio caratterizzare questa seconda parte nella quale Dio, per mezzo di un Angelo, interviene direttamente a dare un corso differente agli avvenimenti descritti nella prima — ponendo così in antitesi ciò che sembra e ciò che è in realtà, ciò che vuole l'uomo e ciò che Dio dispone. In ciascuna delle tre narrazioni le due parti procedono sempre con lo stesso ritmo; la prima mira al Messia re dei Giudei, la seconda a Gesù figlio di Dio.

Questa simmetria di concetto appare anche nella forma

esterna; la seconda parte si inizia sempre (1) con un genitivo assoluto seguito dalla frase « Ecco un angelo del Signore appare », e non si presenta mai come qualche cosa di nuovo e di imprevisto: anche questa ha il suo punto d'appoggio nei Profeti, e come quella si chiude con la formula « affinchè s'adempisse ciò che era stato detto », cui è aggiunto il complemento « da Dio » (2) che manca nella prima parte.

Le tre narrazioni hanno per oggetto:

A) l'origine di Gesù Cristo 1, 1-25;

B) la nascita di Gesù a Betlehem 2, 1-16;

C) la dimora di Gesù a Nazaret 2, 16-23.

A) *Origine di Gesù Cristo* (1, 1-25).

I. Parte. — 1, 1-17 — Il v. 1 del primo capitolo dice subito lo scopo e la funzione della genealogia. Gesù è veramente discendente da David e da Abramo, Egli è il vero Messia; e questa verità è stabilita per la linea degli antenati divisi in tre periodi che possono corrispondere ai tre grandi periodi nei quali si usa dividere la storia del popolo israelitico, e cioè:

primo: Periodo preparatorio al regno e all'acquisto della dignità regia nella famiglia di David (vv. 2-6);

secondo: Periodo glorioso della Monarchia, da David fino alla deportazione in Babilonia (vv. 6-11);

terzo: Periodo povero ed oscuro, dalla deportazione fino al Cristo col quale il popolo riacquista la dignità regia.

Ogni periodo comprende 14 generazioni, e nel tipologico significato di 3×14 è indicato che il Cristo è il vero Messia, il vero ed unico figlio di David che abbia diritto al trono. Ma stabilita a grandi linee la verità che il Cristo è il nuovo re discendente da David, nella scala delle generazioni appaiono

(1) *Mt.* 1, 20; 2, 13. 19.
(2) *Mt.* 1, 22; 2, 15. 23.

degli incisi, delle piccole frasi che mentre illuminano sulla storia del popolo ebraico, servon pure a far conoscere la vera figura di Gesù Cristo. Nell'albero genealogico la forma tecnica « A generò B » ha diverse interruzioni non solo alla fine dei tre grandi periodi (vv. 6. 11. 16), ma nel corpo stesso della genealogia. Lo scrittore, nello stendere questo catalogo, pensava certo alla grande misericordia di Jahvè per il popolo che ha avuto momenti di gloria e di umiliazioni, re buoni e pii accanto a malvagi e scellerati: passa davanti a lui la storia del popolo eletto, il quale, nonostante le sue deviazioni ed il suo malvolere, attua e compie la parola di Jahvè: ma l'Evangelista non è un osservatore impassibile; commenta di quando in quando questo quadro storico gettando delle frasi destinate nella sua intenzione a far riconoscere l'assistenza speciale di Jahvè potente e misericordioso. Così, dopo la menzione dei Patriarchi più illustri, ecco una sosta al v. 2 con « Giuda ed i suoi fratelli »; Giuda, sebbene quartogenito, ebbe da Giacobbe il primato nella discendenza, e viene ricordato insieme ai fratelli fondatori delle dodici tribù, perchè anche essi furon partecipi delle benedizioni nella promessa del Redentore. Ma quale contrasto con l'altro inciso al v. 11 « Joakim ed i suoi fratelli »! La promessa divina è sospesa non solo nel primogenito, nella discendenza di Giuda, ma pur nei fratelli, in tutta la casa d'Israele, che perde la dignità espressamente indicata al v. 6 con David il Re.

Un elemento ancora più importante, perchè estraneo allo scopo delle genealogie, che danno la discendenza per la linea mascolina, è l'apparizione di quattro donne, « Tamar, Rahab, Ruth e Betsabea », le quali non sono davvero le più illibate figure femminili del popolo israelitico, come Sara e Rebecca, giacchè tre di queste furono peccatrici e il matrimonio di tutte e quattro ora non corrispose alla legge, ora alla pratica del

matrimonio con gl'infedeli. Tamar fu incestuosa (1), Rahab meretrice e cananea (2), Ruth moabita (3), Betsabea un'adultera (4). Ora, quale interesse avevano per l'Evangelista da indurlo ad includerle nella lista genealogica? Davanti al suo pensiero sta l'oggetto della seconda parte (vv. 18-25), la redenzione del popolo per mezzo di Gesù il Salvatore: le due donne gentili simboleggiano l'universalità di questa redenzione; le peccatrici indicano che Gesù, salvatore del popolo dai peccati, non è per la sua origine estraneo ai peccatori, *ut qui propter peccatores* — come aveva giustamente osservato S. Girolamo — *venerat, de peccatoribus nascens omnium peccata deleret* (5).

Dove però la genealogia si riallaccia più intimamente alla seconda parte è nella frase misteriosa del v. 16 « Giuseppe sposo a Maria, dalla quale nacque Gesù detto il Cristo ». Giuseppe viene quasi separato dalla serie delle generazioni, ed è ricordato solo come sposo di Maria, la quale con Gesù forma un gruppo a parte che ritroveremo continuamente unito nel seguito della narrazione.

II Parte - vv. 18-25. — Questa pericopa si collega logicamente e sintatticamente alla precedente. Le inaspettate parole del v. 16 « dalla quale (Maria) nacque Gesù », che, contrariamente a tutto lo schema genealogico ed al costume giudaico, mettono in disparte il padre ed in evidenza la madre, ricevono qui la loro spiegazione: imperocchè in questa è narrato come Gesù fu concepito per virtù di Spirito Santo senza il concorso di Giuseppe, il quale, come col suo dubbio restava una prova storica della concezione miracolosa di Gesù, così, dopo la ri-

(1) *Gen.* 38, 14.
(2) *Ios.* 2, 1.
(3) *Ruth.* 1, 4.
(4) *2 Reg.* 11, 4-27.
(5) *In Mt.* v. 3. ML 26, 22.

velazione dell'Angelo, accettando Maria in sposa, trasmette legittimamente a Gesù i titoli di erede al trono di David. Questa pericopa non è quindi un duplicato d'una medesima narrazione storica, ma complemento; nella prima l'Evangelista volle dimostrare il diritto di Gesù al trono di David in forza della discendenza da Giuseppe sposo di Maria; in questa la sua concezione miracolosa e la ragione per cui Egli, sebbene nato dalla Vergine Maria, era pure figlio di Giuseppe.

Qui il concetto nazionale del Messia che domina nella prima parte impallidisce, grandeggiando la figura di Gesù; poichè Dio soltanto può rimettere i peccati [1], nel suo nome vi è un presentimento alla sua natura divina maggiormente posta in evidenza dalla profezia di Isaia che una vergine sposa avrebbe partorito l'Emmanuele cioè Dio con noi [2]. I due concetti « Gesù figlio di Dio » e « figlio di David » si fronteggiano nelle due parti, e come la genealogia termina al Cristo (ὁ λεγόμενος Χριστός) così la seconda parte termina col nome di Gesù (τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν).

B) *Nascita di Gesù a Betlehem.*

I Parte - 2, 1-12. — Gesù nacque in mezzo al suo popolo, ma, ignorato dai suoi, è ricercato come *re dei Giudei* dai Gentili, mentre Erode re dei Giudei, geloso del regno, avendo saputo dai capi del Sinedrio che il *Cristo* sarebbe nato a Betlehem pensò subito, perchè usurpatore e non discendente da famiglia reale, a salvare sè stesso e la sua dinastia.

Della nascita del Cristo a Betlehem ne abbiamo la prova storica nella visita dei Magi che là vi trovarono il « Bambino e Maria sua Madre »; come pure nel compimento della profezia di Malachia riferita da Matteo.

---

(1) *Mt.* 9, 2; *Mc.* 2, 5; *Lc.* 5, 20.
(2) *Mt.* 2, 18.

II Parte - vv. 13-16. — Con un genitivo assoluto, e con l'apparizione dell'Angelo a Giuseppe per salvare il bambino Gesù dall'ira d'Erode, si svolge questa seconda parte ove è raccontato che Giuseppe prese « il Bambino e sua madre » e se ne andò in Egitto; terminando ancora con una citazione del profeta Osea nella stessa struttura del v. 1, 20; e con l'identico concetto che Gesù è figlio di Dio del quale il Padre prende cura speciale.

Lo Schmiedel (1) ha detto che il secondo capitolo può concepirsi indipendentemente dal primo, perchè non vi è un minimo accenno alla concezione verginale; ma allora perchè l'angelo non dice a Giuseppe « prendi tuo figlio e Maria » ma dice « Il Bambino e sua Madre »? È una finezza di stile che richiama a ciò che è stato detto ai vv. 16 e 20 del cap. 1 (2).

Anche in questa seconda narrazione le due parti sono tra loro collegate nello stile e nella forma, e seguono il parallelismo della prima narrazione, soffermandosi nella prima parte al concetto del Cristo re dei Giudei, e nella seconda su Gesù figlio di Dio.

C) *Dimora di Gesù a Nazaret.*

I Parte - vv. 16-19. — Erode nella sua ira crede disfarsi del Cristo ordinando l'uccisione dei neonati in Betlehem, e così poter viver tranquillo nel suo regno; ma invece:

II Parte - vv. 19-23 — egli muore, e Gesù, che era scampato dalla sua ira per la cura del Padre celeste, può ora ritornarsene liberamente nella terra di Israele ove, a Nazaret, vivrà povero ed oscuro attendendo il momento stabilito dal Padre

---

(1) Ved. art. *Mary* in: *Encycl. bibl.* 3, 2052.

(2) S. Girolamo (*In Mt.* 1, 21. ML 26, 29) annota: « non dixit, accepit filium suum et uxorem suam sed puerum et matrem eius, quasi nutritius non maritus ».

per iniziare la sua missione. Questa povertà ed oscurità di vita non deve però scandalizzarci, perchè così era stato voluto dal Padre, ed i profeti del V. T. « come Nazareo » lo avevano annunziato.

§ IV. — S. Matteo autore dei due capitoli.

La maggior parte dei critici razionalisti afferma (1) che questi due capitoli dell'Infanzia non aderiscono al corpo del Vangelo, ma, nella loro unità, formano un prologo introdotto in epoca posteriore sotto l'influsso di una cristologia più avanzata e di nuove speculazioni dogmatiche. Queste però sono pure affermazioni non sostenute da alcuna prova, poichè finora nessun argomento dei più forti e validi, cioè l'argomento esterno o d'autorità, è stato portato, e tutto si basa su osservazioni di carattere intrinseco dove il soggettivismo e il pregiudizio antidogmatico possono avere grande influenza.

I due capitoli infatti sono attestati dalla totalità dei manoscritti greci e da tutte le versioni come parte integrante del primo Vangelo. È vero che il Vangelo di S. Matteo ricevuto dagli Ebioniti non conteneva i due capitoli, ma S. Epifanio, che ci fornisce tali notizie, ci avverte pure che essi avevano mutilato il Vangelo, perchè nel racconto dell'Infanzia era condannata la loro dottrina (2).

---

(1) Ved. Loisy, *Les év. synopt.* 1, 120-23; D. Völter (*Die evangelischen Erzählungen von der Geburt und Kindheit Jesu*. Strassburg 1911, 105) vorrebbe anzi provare che i capitoli 1 e 2 di S. Matteo furono scritti circa l'anno 119.

(2) *Adv. haer.* 30, 13-14. MG 41, 428 s. Ved. il decreto della Commissione biblica (*Acta Ap. Sedis* 3 [1911] 295-96) settimo quesito: « utrum, speciatim solido fundamento destitutae censeri iure debeant opiniones eorum, qui in dubium revocant authenticitatem historicam duorum priorum capitum in quibus genealogia et infantia Christi narrantur... ». Resp. *Affirmative.*

Arbitraria quindi e senza alcuna ragione è l'omissione dei medesimi, operata da Wellhausen nel suo Commentario al Vangelo di S. Matteo (1); infatti il lessico dei due capitoli, le particolarità stilistiche e grammaticali sono da considerarsi come proprie del primo Vangelo (2). Ed oltre il vocabolario anche il genere letterario, il metodo, il pensiero dominante reclamano tale autenticità. W. C. Allen (3) ha fatto notare la predilezione di S. Matteo nel riunire i fatti e discorsi in numero di tre, e qui la genealogia è divisa in tre periodi ed il racconto stesso dell'Infanzia in tre parti. L'argomento profetico, del quale si è trovato un così largo uso nei due capitoli, ritorna spesso nel corpo del Vangelo con l'identica formula di introduzione (4). Insomma tutte le ragioni addotte nella introduzione speciale al N. T. per attribuire il primo Vangelo all'Apostolo S. Matteo, per provarne l'autenticità o le persone alle quali era rivolto, sono valevoli pure per questi due capitoli. È ritenuto oggi scientificamente acquisito che il primo Vangelo fu scritto in lingua semitica (5) ed indirizzato ai

---

(1) *Das Evangelium Matthaei*, Berlin 1914.

(2) Dal seguente specchietto possiamo farci un'idea sulle particolarità lessicali del 1° Vangelo.

	Mt. 1-2	*Mt.* 3-28	N. T.
ἀναχωρεῖν	4	6	4
λεγόμενος	2	11	18
ὄναρ	5	1	0
πληροῦσθαι	4	8	13
ῥηθέν	4	8	0
σφόδρα	1	6	4
τότε	3	86	67
φαίνεσθαι	4	9	9

(3) *Critical and exegetical Commentary on St. Matthew* ² in: *Intern. Crit. Comm.* (Edimburg 1907) LXV.

(4) *Mt.*, 4, 11; 8, 17; 13, 35; 21, 4; 26, 56.

(5) Cfr. Hil. Höpfl, *Introductionis in Sacros utriusque testamenti libros compendium* 3 (Sublaci 1922) 9.

Giudei della Palestina; ora questo risulta in un modo anche più evidente dai due capitoli dell'Infanzia di Gesù i quali si muovono in un ambiente giudaico Palestinese. Il modo col quale è presentata la genealogia nella forma della paternità legale, la conoscenza perfetta delle formalità e relazioni tra fidanzamento e matrimonio suppongono un mondo ben determinato. Per la parte geografica e storica poi, il ricordo di Betlehem nella Giudea per distinguerla dall'omonimo villaggio della Galilea; la tradizione sulla tomba di Rachele, la descrizione del carattere di Erode, la successione non immediata di Archelao, son tutte particolarità che denotano nello scrittore la conoscenza perfetta degli usi e tradizioni giudaico-palestinesi. E ciò che conferma maggiormente essere questi due capitoli scritti per Giudei è l'uso di presentare i fatti come compimento delle profezie, perchè solo essi avevano a ciò interesse, e solo per essi costituivano un argomento efficace; soltanto essi potevano comprendere la relazione fra la parola Nazaret e Nazareo, soltanto essi potevano vedere la intima relazione fra il nome di Gesù e il nome Emmanuele, l'assimilazione fra « Re dei Giudei » e « Cristo ».

Nessun argomento estrinseco è stato portato per lo smembramento dei due capitoli, mentre le ragioni intrinseche sono tutte a favore dell'unione dei medesimi al primo Vangelo.

CAPITOLO III.

Analisi del Testo di S. Luca.

Il Vangelo dell'Infanzia in S. Luca (1, 5 - 2, 52) comincia coll'annunzio della nascita del Precursore, e si protrae fino al quarantesimo giorno dopo la natività di Gesù. Un solo versetto (2, 40) si riferisce alla fanciullezza; mentre dell'adolescenza è narrato l'unico episodio del pellegrinaggio di Gesù al Tempio all'età di dodici anni (2, 41-51).

Soave e commovente bellezza, unità e sobrietà, è la caratteristica di questo racconto che ha un accento così sincero e così umano! L'elemento soprannaturale è presente, avviluppa tutto questo periodo che ci fa sentire davvero il preludio di una vita tutta divina: ma come siamo lontani dalle puerili narrazioni e leggende dei vangeli apocrifi! Lì, non è, come qui, il meraviglioso infante che opera miracoli ad ogni istante e huasi per puro divertimento (1); ma Gesù che, pure an-

(1) Ved. ad es. nel *Pseudo-Matthaei Evangelium*, c.27 (TISCHENDORF, *Evangelia Apocrypha*[2]. 95): «et factum est post haec videntibus cunctis coepit lutum de lacis quos fecerat Iesus, et ex eo fecit duodecim passeres... et percutiens manum ad manum dixit passeribus suis: volate. Et ad vocem imperii sui coeperunt volare».

nunziato e glorificato dagli angeli del cielo, nasce da una povera ed oscura vergine di Nazaret, che al suo apparire nel mondo viene adagiato in una mangiatoia, che piccolo si assoggetta alle cerimonie della legge, e resta obbediente ai genitori.

È stato più volte ripetuto che questo periodo della vita di Gesù costituisce l'anello di congiunzione fra la Legge ed il Vangelo, fra la Sinagoga e la Chiesa, fra il Vecchio ed il Nuovo Testamento: segna la più grande gloria per il popolo d'Israele, e, al tempo stesso, l'aurora divina per la salute del mondo.

Il racconto segue il corso naturale degli avvenimenti, attraverso Gerusalemme, Nazaret, Betlehem; il momento storico è datato dal regno di Erode; i personaggi in vista sono poche anime privilegiate, pii e buoni israeliti.

Dalla lettura di questi capitoli siamo per un momento trasportati in mezzo a quel popolo, che, disprezzato ed oltraggiato, vinto dai più forti, dominato politicamente da un tiranno, spiritualmente dalla setta dei Farisei, appare degno di essere l'eletto di Iahvè, perchè, contro ogni speranza umana, spera ed attende « la consolazione d'Israele », fino a tanto che questa parola si fa udire nel Tempio al sacerdote Zaccaria, coll'annunzio di un figlio che inaugurerà l'êra nuova come precursore del Messia, il quale infatti è concepito sei mesi dopo nel seno verginale di Maria. Quindi, in una città della montagna della Giudea, l'Evangelista ci fa assistere all'incontro delle due madri che si manifestano il loro segreto misterioso, e cantan la gloria di Dio; e ci viene narrata poi la nascita, la circoncisione, l'infanzia dei due fanciulli; intrecciandole insieme o svolgendole parallelamente, in modo che se nell'una abbondano le circostanze esterne, nell'altra dominano la semplicità e la grandezza stessa dei fatti.

Ed è cosa notevole che anche lo stile abbia caratteristiche così spiccate da far distinguere questi due capitoli, sia pure al lettore più superficiale, da tutto il resto del terzo Vangelo.

* * *

Al prologo del terzo Vangelo (1, 1-4) in stile classico, di un solo periodo complesso, con proposizioni dipendenti elegantemente formate e ben collocate, che rivela nello scrittore una perfetta conoscenza della lingua greca ed una pratica non comune nel comporre, fa seguito dal v. 5 fino al cap. 2, 52 una narrazione in greco barbaro con proposizioni che si sovrappongono le une alle altre riunite come sono dalla copula καὶ (1) si chè dalle prime parole ἐγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις si prova l'impressione di leggere un capitolo dei libri storici del Vecchio Testamento nella versione dei LXX. Espressioni di colorito semitico le ritroviamo spesso, è vero, negli scrittori del N. T., ma ciò che colpisce qui fortemente — e dà all'insieme dei due capitoli un carattere assolutamente particolare che lo distingue nettamente dal resto del Vangelo — è la continuità della narrazione del tutto semitica nelle pieghe del pensiero, nella struttura e nella forma. Del resto, basterebbero i tre salmi che vi sono inseriti, così uguali a quelli del V. T., a far pensare che sotto quella veste vi deve essere un documento primitivo arcaico concepito da altre menti, stilizzato da altra mano. Eppure la presenza di questi capitoli nel terzo vangelo è testimoniata da tutti i manoscritti e da tutte le versioni, tanto che non vi può essere dubbio su la loro autenticità come parte integrale del Vangelo (2). Ma S. Luca nato, secondo una attendibile tra-

(1) Su 128 versetti, di cui consta la narrazione, 72 cominciano con καὶ.

(2) Il Vangelo di S. Luca accettato da Marcione, eretico del II secolo, non aveva i due primi capitoli, perchè questo topo del Ponto, roditore dei Vangeli — secondo l'espressione di Tertulliano — (*Adv.*

dizione, ad Antiochia di Siria, di educazione tutt'altro che giudaica, come ha potuto sapere quel che narra, e dare al rac-

---

Marc. 1. 1. ML 2. 271) aveva per principio di mutilare i passi ed anche gli interi capitoli che erano in opposizione con la sua teoria che Cristo si era fatto vedere in Gesù, non quando nacque dalla Vergine Maria a Betlehem, bensì a Cafarnao l'anno quintodecimo di Tiberio, e così aveva stralciato — come dice S. Ireneo — (*Adv. Haer.* 1, 27. 2. MG 7. 688): « omnia quae sunt de generatione Domini conscripta » perchè contradicevano evidentemente alle sue idee.

Recentemente F. C. Conybeare (*Ein Zeugnis Efräms über das Fehlen von c. 1 und 2 im Texte des Lukas* in: *Zeitschr. f. neutest. Wissenschaft* 3 [1902] 192-197) della scoperta di un Commentario, tradotto in armeno, di S. Efrem Siro al Diatessaron di Taziano, e che porta alla fine questa notizia: « Lucas autem initium fecit a baptismate Ioannis, sicut primum de carnalitate eius locutus est, et de regno quod a David et deinde quidem ab Abrahamo incepit » concluse per la interpolazione dei due capitoli, affermando che il Vangelo accettato da Marcione era l'autentico.

Egli crede che S. Efrem, con quella notizia, dia una testimonianza di dove cominciava il Vangelo di Luca, contrapponendolo al 1° Vangelo che cominciava con la genealogia di Gesù.

Ma tralasciando che contro questa notizia isolata, stanno le più antiche testimonianze dei Padri (S. Giustino, *Apol. I*ª. 33-34. MG 6, 382; S. Ireneo, *Adv. Haer.*. 3. 10. MG 7. 872; Canone Muratoriano « ideo a nativitate Ioannis incipit dicere ») vi è ragione a dubitare dell'interpretazione data dal Conybeare.

Come hanno fatto osservare critici cattolici e protestanti, non è chiaro ancora il senso delle parole « sicut primum », e siccome S. Efrem, già in precedenza, aveva parlato del Vangelo di S. Matteo e di S. Marco, è da presumersi che tutto il periodo si riferisca unicamente al 3° Evangelo; affermando cioè, che S. Luca comincia il ministero pubblico di Gesù dal battesimo di Giovanni, dopo aver parlato « de carnalitate eius... et de regno » le quali parole alluderebbero ai due capitoli dell'Infanzia.

Contro l'ipotesi del Conybeare cfr. D. Völter, *Das angebliche Zeugnis Efräms über das Fehlen von c. 1. u. 2 im Texte des Lukas* in: *Zeitschr. f. neutest. Wissenschaft* 10 (1909) 177-180; F. Herklotz, *Zum Zeugnisse Efräms über Luk. 1, u. 2* in: *Bibl. Zeitschr.* 8 (1910) 387 s.; A. Kneller, in: *Zeitschr. f. kathol. Theologie* 14 (1910) 394-399.

Ved. pure la risposta della Commissione Biblica al quesito: « utrum pariter dubitare liceat de inspiratione et canonicitate nar-

conto un colorito così arcaico? (1). È egli fonte primaria o si è servito di preesistenti documenti? E questi documenti provenivano da tradizioni orali o da tradizioni scritte? E se da tradizioni scritte, in quale lingua: greca, aramaica o ebraica?

Il problema delle fonti di S. Luca nel racconto dell'Infanzia è stato molto discusso in questi ultimi anni. Adolf Harnack in un primo lavoro sul *Magnificat*, e poi nelle diverse sue opere ha sottoposto ad un minuzioso esame filologico alcune sezioni dei due capitoli, e mettendo ogni parola a confronto col lessico, l'insieme con lo stile dell'autore del terzo Vangelo e degli Atti degli Apostoli, ha concluso che essi sono « interamente di Luca » (2).

Hellmuth Zimmermann (3), completando il lavoro dell'Harnack, è arrivato all'identica conclusione, che lo stile e la grammatica dei due capitoli reclamano la paternità di Luca (4).

Bisogna però dire che i risultati ottenuti con una ricerca

---

rationum Lucae de infantia Christi (*Luc.* 1-2)... vel solidis saltem rationibus ostendi possit — quod placuit antiquis haereticis et quibusdam etiam recentioribus criticis arridet — easdem narrationes ad genuinum Lucae Evangelium non pertinere? *Resp.:* Negative ad utramque partem » *Acta Apostolicae Sedis* 4 (1912) 463.

(1) Eusebio (*Hist. Eccl.* 3, 4. MG 20, 219) « Lucas vero, domo Antiochenus, arte medicus »; S. Girolamo, *De vir. ill.*, 7. ML 23, 650.

(2) *Das Magnificat der Elisabet nebst einigen Bemerkungen zu Luk. 1. u. 2* in: *Sitzungsberichte der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 1900, 539-558; *Lukas der Arzt* (Leipzig 1906) 69-75; *Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte* (Leipzig 1911) 108-110.

(3) *Evangelium des Lukas Kap. 1. u 2* in: *Theologische Studien und Kritiken* 66 (1903, 2) 247-290.

(4) Il risultato è il seguente: i vv. 5-15 sono stati esaminati dall'Harnack e dallo Zimmermann; 16-38 dallo Zimmermann; 39-56 dall'Harnack; 56-67 dallo Zimmermann; 68-79 dall'Harnack e dallo Zimmermann; 51-52 dall'Harnack e dallo Zimmermann.

paziente dai due critici hanno perso alquanto del loro valore dopo gli studi accurati di Friedrich Spitta [1] e di I. G. Machen sul parallelismo fra la lingua dei LXX e quella di S. Luca.

Il Machen, per es., in due importanti articoli pubblicati nel 1912 nella *Princeton Theological Review* [2], ha dimostrato che le espressioni dall'Harnack e dallo Zimmermann riconosciute come proprie di S. Luca, ricorrono parallelamente nei LXX, sebbene si possa dimostrare e si debba ammettere che egli ne faccia uso più di tutti gli altri scrittori del N. T. « Tuttavia - conclude il Machen - anche dopo le detrazioni che sono fatte, il *residuum* è più che sufficiente per provare che l'autore di Luca-Atti ebbe certamente parte nella produzione della presente forma del racconto dell'Infanzia... Cosicchè si può ritenere per certo, che S. Luca sia stato almeno l'editore dei due capitoli, e che questi appartenessero al terzo Vangelo nella forma originale » [3].

Dall'esame filologico restano dunque stabiliti solidamente due fatti: 1) l'abbondanza di espressioni che hanno largo riscontro nello stile biblico dei LXX; e 2) ciò che resta del materiale linguistico è proprio dello stile di S. Luca.

Su questi due dati si poggiano le diverse ipotesi fatte intorno alla ricerca della fonte dei due capitoli. Va posta in primo luogo quella dell'Harnack [4], secondo la quale S. Luca non si sarebbe servito di nessun documento scritto, ma, venuto

---

[1] *Das Magnificat, ein Psalm der Maria und nicht der Elisabet* in: *Theologische Abhandlungen für H. I. Holtzmann* (Tübingen 1902) 61-69.

[2] *The Hymns of the first chapter of Luke* 10 (1902, 1) 1-38; *The origin of the first two chapters of Luke, ibid.* 2, 212-272.

[3] *Ibid.*, 256.

[4] *Neue Untersuchungen zur Apost.*. 108-110; anche G. Dalmann (*Die Worte Jesu* 1, Leipzig 1898, 31) dice: « Der stark hebraisierende Stil jener Kapitel überhaupt nicht aus einer dabei benützten Quelle, sondern von Lukas selbst stammt, der... im Bibelstil geschrieben hat ».

a conoscere, durante i suoi viaggi in Palestina (1), dai membri della primitiva comunità cristiana le tradizioni su la nascita di Gesù e di Giovanni, attratto dalla loro bellezza, poeta e artista com'era, le avrebbe raccolte per il primo in forma scritta, cercando di conservar loro il colorito locale, la freschezza dell'ambiente, trascrivendole a bella posta in una lingua greca somigliante a quella dei LXX.

Con questa ipotesi è facile spiegare l'abbondanza di frasi bibliche non raccolte meccanicamente, ma messe insieme con una certa eleganza, che fa sentire appunto la mano di Luca.

L'ipotesi bella in sè ed ingegnosa, se in teoria appare possibile, in pratica presenta un lato di impossibilità, perchè, come pensare che S. Luca, greco di origine, abbia potuto avere un raffinamento artistico tale da potersi compenetrare così perfettamente della lingua dei LXX, fino a conservare o dare il ritmo ed il parallelismo ai meravigliosi cantici, e presentare un quadro così completo degli usi e delle tradizioni giudaiche, che non può esser l'effetto di ricercata imitazione, ma manifestazione di vita vissuta? (2). Piuttosto non può darsi, che S. Luca nei contatti che ebbe con la primitiva comunità cristiana, egli, che si era proposto di indagare tutto accuratamente (3), sia venuto a conoscenza di un vero documento scritto, e lo abbia trasportato nel suo Vangelo? È ciò che opinano molti critici, sebbene non si accordino nello stabilire in

---

(1) *Act.*, 12-27.

(2) Theod. Zahn (*Einleitung in das N. T.*, 2 3, Leipzig 1907, 411) osserva: « Stücke wie Luk. 1 u. 2, welche in ihren erzählenden Teilen und den eingelegten Psalmen nur mit den schönten Stücken der Samuelisbücher an poetischer Ammut und echt israelitischem Geist sich vergleichen lassen, konnte der Grieche Luk. nicht schaffen. Nur auf dem Boden Palästinas, wo auch prophetisch begabte Männer und Frauen an den Anfängen und der Fortentwicklung des Christentums beteiligt waren... können sie entstanden sein ».

(3) *Luc.*, 1, 1-4.

qual lingua fosse redatto. L'ipotesi di un documento greco, come vorrebbe Alfred Loisy ([1]), non sembra accettabile, perchè in tal caso, dopo la parte comune ai LXX, dovrebbero comparire le traccie di un'altra mano che non fosse quella di S. Luca; e gode di molto favore l'ipotesi che S. Luca abbia tradotto un documento semitico. Era questo, però, aramaico o ebraico?

I sostenitori d'un originale aramaico ([2]) basano la loro asserzione nel fatto che la lingua usata in Palestina al tempo di N. Signore era, non l'ebraico, ma l'aramaico ([3]), e perciò in tale lingua dovettero parlare i personaggi del racconto, Zaccaria, Elisabetta, Maria, Simeone ed Anna.

D'altra parte mentre non consta, positivamente, che S. Luca conoscesse l'ebraico ([4]), si può pensare - dicono - ch'egli conoscesse l'aramaico o dal fatto che più volte interpreta parole aramaiche ([5]), o perchè in alcuni capitoli del libro degli Atti mostra

([1]) « Cette source, d'ailleurs, était grecque » *Év. Syn.*, 1, 277.

([2]) Ammettono una fonte aramaica: H. Zimmermann, *Evangelium des Lukas Kap. 1 u. 2* in: *Theologische Studien und Kritiken* 66 (1903, 2) 268-73; Bern. Weiss, *Die Quelle des Lukasevangelium* (Stuttgart-Berlin 1907) 195; Knabenbauer, *In Luc.*[2] 12; I. M. Lagrange (*Évang. selon Luc*, p LXXXIX) si esprime così: « En soi il est possible qu'avant lui, ces choses aient été écrites en araméen. Mais absolument rien n'autorise la critique à distinguer ici un intermédiaire écrit entre la tradition orale et l'auteur du troisième Evangile ».

([3]) Cfr. G. Dalmann, *Die Worte Jesu* 1, 1-10; E. Jacquier, *Histoire des livres du N. T.* 2[7] (Paris 1910) 25-30.

([4]) E. Jacquier (*Histoire des livres du N. T.* 2[7], 489) dal fatto che nel 3° Vangelo tutte le citazioni profetiche sono riportate non direttamente dal testo ebraico, ma dai LXX arguisce « que Saint Luc n'ait pas su l'hebreu »; G. Dalmann (*Die Worte Jesu*, 28. 181) pensa pure che S. Luca non abbia compreso l'ebraico, ed intende provarlo dal fatto che ha reso l'ebraico הוֹשִׁיעָה־נָּא (= ὡσαννά *Mt.* 21, 9; *Mc.* 11, 9) per ὑόξα 19, 38. Ma si può asserire che S. Luca abbia voluto darci la traduzione verbale, piuttosto che il senso, come ha fatto per es. in 1, 28 καῖρε per שָׁלוֹם?

([5]) Per ῥαββί pone ἐπιστάτης 5. 5; 8, 24; 9, 33; ecc. per ἀμήν λέγω

di seguire una fonte aramaica scritta od orale (1). Del resto, secondo la tradizione, Luca esercitava la professione di medico nella città d'Antiochia, ma tale ufficio importava la conoscenza della lingua aramaica che era comune in quella regione (2).

A questa ipotesi che sembrerebbe la più naturale, i sostenitori d'una fonte ebraica (3) oppongono serie difficoltà filologiche. Sebbene - essi dicono - data l'affinità delle due lingue ebraica ed aramaica sia difficile determinare se una frase greca sia traduzione d'un originale aramaico piuttosto che ebraico, pure le due lingue hanno caratteristiche proprie da non lasciarsi confondere l'una con l'altra (4).

Ora i semitismi dei due capitoli, per es. il narrativo ἐγένετο, mostrano, secondo essi, le caratteristiche proprie della lingua ebraica ma non aramaica.

ὑμῖν dice ἀληθῶς λέγω ὑμῖν 9. 27; ὁ Καναναῖος è detto ὁ Ζηλωτής 6. 15; Γολγοτά = Κρανίον 23. 33.

(1) Una fonte aramaica scritta od orale è comunemente ammessa per i discorsi di S. Pietro 1. 16-22; 2, 14-40; 3, 12-26; 4, 8-12. e per quello di S Stefano 7, 2-53. Cfr. KNABENBAUER, *In Actus Apostolorum* (Parisiis 1899) 8.

(2) Cfr. HARNACK, *Lukas der Arzt*. p. 32; *Die Apostelgeschichte*, 131-198.

(3) Ammettono una fonte ebraica A. RESCH, *Das Kindheitsevangelium* in: *Texte und Untersuchungen v. 10, fasc. 5* (Leipzig 1897) 60: « Die Sprache des Verfassers, in welcher keine einzige beweisende Spur eines aramäischen Grundtextes zu finden ist, bewegt sich bezüglich der prosaischen Partien in der edelsten hebräischen Prosa, und erhebt sich in den poetischen Stücken bis zu den reinsten Höhen der alttestamentlichen Psalmendichtung und Prophetie »; P. de LAGARDE. *Mitteilungen* 3 (Göttingen 1889) 345; H. GUNKEL. *Zum Religionsgeschichtlichen Verständnis des N. T.* in: *Forschungen zur Religion und Literatur des A. und N. T.* (Göttingen 1903, 1) 67-68.

(4) Reine Hebraismen sind: die mit πρόσωπον zusammenhängenden Wendungen, die Konstrucktion ἐν τῷ mit dem Infinitiv, die Verstärkung des Zeitworts durch das entsprechende Hauptwort, und die Formeln καὶ ἐγένετο, ἐλάλησεν λέγων, ἀποκριθεὶς εἶπεν. G. DALMANN. *Die Worte Jesu*, 29

Questa ipotesi però d'un unico documento semitico sia aramaico che ebraico non soddisfa appieno, perchè se da una parte rende ragione dei semitismi dei due capitoli, non spiega la presenza dei grecismi propri allo stile di Luca, onde più verosimile sembra a noi, perchè illustra meglio la ragione dei due fenomeni linguistici, la ipotesi di coloro che affermano che non uno ma più documenti furono utilizzati da S. Luca per la composizione dei due capitoli (1).

In quanto a determinare la natura dei medesimi, ferma restando l'osservazione che il racconto ha piuttosto un colorito ebraico che aramaico, vi è un fatto non ancora posto in tutto il suo rilievo — e siamo lieti di farlo constatare — ed è che tutte quelle parti presentate nella forma di discorso diretto — il colloquio fra l'angelo e Zaccaria (1, 13-20), quello con Maria (30-38), le felicitazioni di Elisabetta a Maria (42-45), il Magnificat (46-55), il Benedictus (68-79), l'annunzio dell'angelo ai pastori (2, 10-12), il Nunc Dimittis (29-32), la profezia di Simeone a Maria (34-35) — se si rendono dal greco nell'ebraico si rivelano come carmi nei quali sono osservate le regole della metrica ebraica (2).

---

(1) Ammettono più fonti ebraiche od aramaiche: O. Bardenhewer, *Mariä Verkündigung* in: *Biblischen Studien* 10 (1905, 5) 32; A. Durand, *L'enfance de J.-Chr.* (Paris 1908) 10. 148; A. Steinmann, *Die jungfräuliche Geburt des Herrn* in: *Biblischen Zeitfragen* 8 (Münster W. 1916, 7-8) 19; E Jacquier, *Histoire des livres du N. T.* 2 (Paris 1910) 468; A. Plummer, *Critical and exegetical Commentary on S. Luke* 2 (*Intern. Crit. Comm.*) Edimburgh 1913.

(2) La teoria da noi seguita è quella più comunemente ammessa e basata non sulla quantità delle sillabe ma sull'accento tonico delle parole. Cfr. V. Zapletal, *De poesi Hebraeorum* 2, (Friburgi Helvetiorum 1911) 27 « Nunc autem constat praeter parallelismum membrorum, quem carmina hebraica communem habent cum poesi Aegyptiorum et Babyloniorum, dari etiam aliam legem, qua rythmus poesis Hebraeorum regitur, scilicet *metrum in naturali* (*grammatico*) *vocum accentu fundatum* ». Giustizia vuole ch'io renda

Già Franz Zorell dopo aver tradotto in poesia ebraica ed aramaica il Magnificat si pronunziava in favore d'un originale ebraico (1), e dopo di lui Hubert Grimme e R. A. Aytoun (2) vennero alla identica conclusione per altre parti del racconto.

Prendiamo ad es. il Nunc dimittis (3):

עַתָּה תְשַׁלַּח עַבְדֶּךָ
כִּדְבָרְךָ אֲדֹנָי בְּשָׁלוֹם׃

Νῦν ἀπολύεις τὸν δοῦλόν σου,
Δέσποτα, κατὰ τὸ ῥῆμά σου, ἐν εἰρήνῃ·

כִּי־רָאוּ עֵינַי יְשׁוּעָתֶךָ
חֲכִינוֹתָ לִפְנֵי כָל־הָעַמִּים׃

Ὅτι εἶδον οἱ ὀφθαλμοί μου τὸ σωτήριόν σου
Ὃ ἡτοίμασας κατὰ πρόσωπον πάντων τῶν λαῶν,

אוֹר לְגִלּוֹת גּוֹיִם
וְתִפְאֶרֶת יִשְׂרָאֵל עַמֶּךָ׃

Φῶς εἰς ἀποκάλυψιν ἐθνῶν
Καὶ δόξαν λαοῦ σου Ἰσραήλ.

È innegabile che la traduzione letterale rende un cantico ebraico di tre distici con tre accenti per ogni stico.

---

noto come frequentando all'Università di Friburgo il *Seminarium* di Esegesi nel V. T. dove il Prof. V. Zapletal O. P. esercitava gli alunni nello studio della metrica, fui indotto a ricercare se in questi due capitoli, nella accurata traduzione di F. Delitzsch o di A. Resch, si potessero verificare i medesimi canoni. L'esser arrivati ad una conclusione positiva mi obbliga ad esprimere allo stimatissimo Maestro i più vivi ringraziamenti.

(1) *Das Magnificat ein Kunstwerk hebräischer oder aramäischer Poesie?* in: *Zeitschr. f. kath. Theologie* 29 (1905) 754-758; e in un secondo articolo sulla medesima rivista (30 [1906] 360-361) inclina ad ammettere che originariamente il *Magnificat* fosse in ebraico.

(2) H. Grimme, *Die Oden Salomos* (Heidelberg 1911) 140-144; R. A. Aytoun, *The ten Lucan hymns of the Nativity in their original language* in: *Journal of theol. Studies* 18 (1911) 274-288.

(3) A proposito di questo cantico l'Aytoun (*art. cit.*, p. 276) così si esprime: « It is a definite piece of evidence, so far as it goes, in favour of Hebrew, as against Aramaic. For if the poem be translated into Aramaic it shews no sign of any kind of recognized metre, nor of any poetic form, save a certain balance and parallelism, wich is retained in some degree into whatsoever language it is rendered ».

Questo fatto, che si riscontra in tutte quelle parti, che noi diremo in forma poetica, non può esser dovuto ad un puro caso, perchè non è dato riscontrarlo nelle restanti parti in prosa narrativa: ed il fatto avrà ancor maggior peso se si tenga conto, come risulterà dall'esame filologico, che le caratteristiche proprie allo stile di Luca si trovano sempre nelle parti narrative, mentre sono così tenui — il lessico e la costruzione sono simili ai LXX — nelle parti poetiche.

Se si volesse obiettare che al tempo di N. Signore la lingua conosciuta dal popolo era l'aramaica, a questo potremmo rispondere che sebbene non restino documenti ebraici dell'epoca [1] è indubitato però, che la lingua ebraica era ancora la lingua dei sacerdoti e del culto, e si ha ragione di credere che una parte almeno della sacra poesia, come il cantico del Mar Rosso, i salmi speciali per ciascun giorno della settimana, fosse conosciuta nella lingua ebraica anche ai giudei contemporanei del Cristo [2].

Perchè dunque anche questi cantici non sarebbero stati scritti nella lingua sacra per l'uso e pietà dei primi cristiani? Non sappiamo precisamente se S. Luca conoscesse l'ebraico, si può supporre ch'egli, dopo la sua conversione, non si sia accontentato della lettura dei LXX ma, colto com'era, abbia ricercato di conoscere il sacro testo nella lingua originale; ad ogni modo chi vieta di credere ch'egli si sia servito di un

---

[1] In questi ultimi anni, tra le ruine della città di Faium ed Ossirinco nell'Egitto, furono ritrovati alcuni papiri ebraici di carattere religioso e privato, i quali risalgono ai primi secoli del Cristianesimo. Cfr. A. Vaccari, *Papyri hebraicae* in: *Verbum Domini* 3 (1923) 283-6. È poi comunemente ammesso che alcuni libri apocrifi del V. T. specialmente i Salmi di Salomone, furono originariamente scritti in ebraico. Cfr. I. Viteau, *Les Psaumes de Salomon* in: *Documents pour l'étude de la Bible* (Paris 1911) 105-107.

[2] Cfr. G. Dalmann, *Die Worte Jesu*, 10-13; G. H. Box, *The Virgin Birth of Jesus* (London 1916) 44.

qualche amico contemporaneo per la traduzione di quei cantici? (1).

Tuttociò induce a prendere in seria considerazione l'ipotesi che S. Luca si sia servito di documenti scritti nei primi decenni della Chiesa nascente, redatti quando ancora eran vivi i testimoni oculari o auriculari dell'Infanzia del Precursore e di Gesù.

E siamo sicuri che quando questa ipotesi sarà stata sufficientemente approfondita ed avvalorata da indagini filologiche e letterarie, apparirà un Luca diverso da quello presentato nelle congetture della critica indipendente o liberale. Si vedrà, allora, che non un poeta, come vuole l'Harnack, ha descritto il periodo dell'Infanzia, ma uno storico, che usufruendo di documenti preesistenti li ha trasportati e riuniti nel suo Vangelo, perchè gli risultarono degni di fede, e che il contrasto fra i semitismi ed i grecismi dei due capitoli ha una soddisfacente spiegazione.

---

(1) F. Blass nella prefazione alla edizione greca del 3° Vangelo (*Evangelium secundum Lucam* [Lipsiae 1897] p XXIII) dice: « Habebat scilicet, ut mihi videtur. ad hanc unam partem Lucas commentarios sacra lingua hebraica conscriptos, cuius cum ipse non esset peritus, alium adhibuit qui graece in suum usum verteret, vertit autem is eadem ratione qua usi sunt V. T. interpretes. Ipsius auctorem commentarii sacerdotem quendam fuisse conicio; constat enim Actuum testimonio (6, 7) sacerdotes quoque multos Christianis Hierosolymitanis se adiunxisse ».

TESTO, TRADUZIONE E COMMENTO

1.

5 Ἐγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις Ἡρῴδου βασιλέως τῆς Ἰουδαίας ἱερεύς τις ὀνόματι Ζαχαρίας ἐξ ἐφημερίας Ἀβιά, καὶ γυνὴ αὐτῷ ἐκ τῶν θυγατέρων Ἀαρών, καὶ τὸ ὄνομα αὐτῆς Ἐλισάβετ.

5 Vi era ai giorni di Erode, re della Giudea, un sacerdote, di nome Zaccaria della classe di Abia, e sua moglie era delle figlie di Aaron, e il suo nome Elisabetta.

ANNUNZIO DELLA NASCITA DEL PRECURSORE, 1, 5-25.

5. ἐν ταῖς ἡμέραις Ἡρῴδου: per l'uso di *giorni* in senso di *tempo*, e per le notizie intorno ad Erode ved. nostro commento in *Mt.* 2, 1. — τῆς Ἰουδαίας: con questo nome è designata non la Giudea propriamente detta, ma, in senso più largo, la Palestina, patria dei Giudei, che in quel tempo era, nella maggior parte, soggetta al re Erode (1). — ὀνόματι: S. Luca, a preferenza degli altri scrittori del N. T., per presentare il nome proprio di una persona sconosciuta usa i due modi classici ὀνόματι ed ᾧ od ᾗ ὄνομα; ma è una caratteristica propria del suo stile l'uso di ὀνόματι dopo τις. (2 volte nel Vangelo, 14 negli Atti e mai altrove nel N. T.) (2). Alla fine di questo versetto

(1) Cfr. L. Szczepański, *Palaestinologia: Geographia Palaestinae Antiquae* 1, 1, in: *Scripta Pontif. Inst. Biblici* (Romae 1912) 84. 93.

(2) Per l'analisi filologica di questi due capitoli abbiamo utilizzato, oltre i Commentari del Lagrange e del Plummer, le monografie speciali, già citate, del Resch, Har-

6 ἦσαν δὲ δίκαιοι ἀμφότεροι ἐναντίον τοῦ θεοῦ, πορευόμενοι ἐν πάσαις ταῖς ἐντολαῖς καὶ δικαιώμασιν τοῦ κυρίου ἄμεμπτοι. 7 καὶ οὐκ ἦν αὐτοῖς τέκνον, καθότι ἦν ἡ Ἐλισάβετ στεῖρα, καὶ ἀμφότεροι προβεβηκότες ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτῶν ἦσαν. 8 Ἐγένετο δὲ ἐν τῷ ἱερατεύειν αὐτὸν ἐν τῇ τάξει τῆς ἐφημερίας αὐτοῦ ἔναντι τοῦ θεοῦ,

trovasi la formula comune ai LXX καὶ τὸ ὄνομα αὐτῆς, onde può dedursi che la sostituzione di ὀνόματι, nella prima parte, sia dovuta al fatto di evitare una monotona ripetizione. — Ζαχαρίας = זְכַרְיָהוּ significa: « Jahvè si è ricordato ». Alcuni Padri [1], dipendendo forse dell'autorità del Protevangelo di Giacomo (8, 3) credettero che Zaccaria fosse Sommo Sacerdote, ma ciò non è indicato dal testo: ἱερεύς τις non ἀρχιέρευς, nè dal contesto: difatti Zaccaria offre l'incenso perchè quest'ufficio gli è toccato in sorte (v. 9), mentre bastava che il Sommo Sacerdote ne esprimesse il desiderio; Zaccaria attende la fine della settimana liturgica (v. 23), mentre il Sommo Sacerdote era esente da ogni servizio regolare; Zaccaria, terminato il suo ufficio, ritorna alla propria casa (v. 23), situata fuori di Gerusalemme (v. 40), mentre il Sommo Sacerdote aveva la sua residenza abituale nella città santa. — ἐξ ἐφημερίας Ἀβιά: David per ben regolare il servizio religioso al tempio, aveva diviso i sacerdoti in 24 classi (*1 Par.* 23, 6; 28, 13) chiamando ciascuna dal nome del suo capo. La classe d'Abia occupava l'ottavo posto (*1 Par.* 24, 10); dopo l'esilio di Babilonia non ritornarono a Gerusalemme che 4 famiglie sacerdotali (*Esdr.* 2, 36-39) le quali, nuovamente divise in 24 classi, si mantennero fino alla catastrofe nazionale dell'anno 70 d. C. [2] — καὶ γυνὴ αὐτῷ ἐκ τῶν θυγατέρων Ἀαρών: è sottinteso ἦν. I sacerdoti non erano obbligati a scegliere le loro mogli in una tribù sacerdotale (*Lev.* 21, 7. 13. 14); ma è un titolo d'onore per il Battista che, tanto da parte del padre che da parte della madre, discenda da tribù sacerdotale — Ἐλισάβετ = אֱלִישֶׁבַע significa: « il mio Dio è giuramento » oppure « Dio ha giurato ».

6. L'intero versetto ha colorito e struttura ebraica. Il senso di

---

NACK, ZIMMERMANN, SPITTA e MACHEN. Le diverse citazioni ed il loro numero sono state riscontrate in E. HATCH and H. A. REDPATH, *A concordance to the Septuagint and the other greek versions of the old Testament*, 6 voll., Oxford 1892-1897; C. BRUDER, *Concordantiae omnium vocum N. T. graeci* [7], Lipsiae 1913.

[1] S. AGOSTINO, *In Ioh. Ev. tractatus* 49, 27. ML 35, 1758; S. AMBROGIO, *In Luc.* 1, 22. ML 15, 1622.

[2] Cfr. G. FLAVIO, *Antiq.* 16, 7; *Vita* 1, 6.

6 Ed erano ambedue giusti dinanzi a Dio, camminando irreprensibili, in tutti i comandamenti e precetti del Signore, 7 e non avevano figli, perchè Elisabetta era sterile e tutti e due eran già avanzati in età. 8 Ora avvenne che, mentre egli col turno della sua classe era di servizio dinanzi a Dio,

---

δίκαιοι è determinato da ἐναντίον τοῦ θεοῦ come è detto di Noè (*Gen.* 7, 1) — πορευόμενοι ἐν πάσαις ταῖς ἐντολαῖς καὶ δικαιώμασιν: ebraismo (*Deut.* 28, 9; *1 Reg.* 8. 3. 5; *3 Reg.* 3. 14). La concezione ebraica della vita morale era intesa come un viaggio quindi, in senso traslato, πορεύομαι = *diportarsi. vivere.* Le due espressioni ἐντολή e δικαίωμα si ritrovano unite nella Genesi (26. 5) e nel Deuteronomio (4, 40); la prima porta con sè il concetto di *obbligazione.* la seconda di *costume* o *tradizione.*

7. καθότι: nel N. T. è usata soltanto da S. Luca o come particella comparativa (*Act.* 2. 45: 4. 35). o come congiunzione causale (19, 9; *Act.* 2, 24; 17, 31 [1]). In questo versetto ha appunto il senso di κατὰ τοῦτο ὅτι. — Zaccaria ed Elisabetta erano giusti presso a Dio che vede le intenzioni, e presso agli uomini che giudicano la condotta esterna, perchè erano irreprensibili nell'osservanza di tutte le cerimonie legali e precetti divini. nondimeno sembrava che Dio fosse scontento. non avendo concesso loro la gioia ed il sorriso dei figli, perchè Elisabetta era sterile, ed in ogni modo essi erano tanto avanzati nell'età che non potevano averne più speranza [2]. — προβεβηκότες ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτῶν: ebraismo per indicare l'età (*Gen.* 18, 11; *Ios.* 13, 1; *3 Reg.* 1, 1) [3].

8. ἐγένετο... ἔλαχεν: frequente nel N. T. dovuto all'influsso ebraico (וַיְהִי בְּ) è l'uso di ἐγένετο δὲ ὡς καὶ ἐγένετο seguito da una indicazione cronologica. L'impersonale ἐγένετο non ha in genere alcuna influenza sintattica sulla costruzione del periodo, ma od è seguito asidenticamente da un altro verbo finito (29 volte di cui 22 negli scritti di Luca). ovvero gli è unito con la congiunzione καὶ (13 volte di cui

---

[1] Cfr. Blass-Debrunner, *Grammatik des neutest. Griechisch* [5], (Göttingen 1921), § 456, 4.

[2] La fecondità e la numerosa prole era presso gli ebrei un segno delle benedizioni divine (*Ex.* 23, 26; *Lev.* 26, 9; *Deut.* 7, 14; *Ps.* 106, 41) mentre la sterilità era segno dell'indignazione divina (*Gen.* 16, 2; 30, 1-23; *1 Reg.* 1, 5-6; *Is.* 47, 9). Cfr. F. X. Kortleitner, *Archaeologia Biblica* [2] (Oeniponte 1917) 572.

[3] Il Lagrange (*Év. selon Luc*, 11) fa giustamente osservare che: « Dans toute cette période (vv. 5-7) où Luc paraîtrait suivre de si près un original sémitique, on lui trouvera encore une certaine élégance en constatant qu'il n'a employé que quatre fois e verbe être, plus une fois ἐγένετο, au lieu de dix fois le verbe être dans le *syrsin* ».

9 κατὰ τὸ ἔθος τῆς ἱερατείας ἔλαχεν τοῦ θυμιᾶσαι εἰσελθὼν εἰς τὸν ναὸν τοῦ κυρίου, 10 καὶ πᾶν τὸ πλῆθος ἦν τοῦ λαοῦ προσευχόμενον ἔξω τῇ ὥρᾳ τοῦ θυμιάματος. 11 ὤφθη δὲ αὐτῷ ἄγγελος κυρίου ἑστὼς ἐκ δεξιῶν τοῦ θυσιαστηρίου τοῦ θυμιάματος. 12 καὶ ἐταράχθη Ζαχαρίας ἰδών, καὶ φόβος ἐπέπεσεν ἐπ' αὐτόν.

---

11 in S. Luca). Alle volte, specialmente negli Atti, ἐγένετο è costruito regolarmente con il verbo infinito e risponde al classico συνέβη (22 volte di cui 21 in S. Luca). Nei capitoli dell' Infanzia è adoperata soltanto la prima costruzione (1, 8. 23. 41. 59; 2, 1. 6. 15. 46) indice sicuro dello stile di Luca. — ἐν τῷ ἱερατεύειν αὐτὸν: l' indicazione temporale introdotta con ἐν ed il dativo è la più usitata da S. Luca (48 nel N. T. di cui 39 negli scritti di Luca), il quale usa ben distinguere con l'infinito presente un'azione contemporanea a quella del verbo principale (1, 8. 21; 2, 6. 43); e con l'aoristo un'azione precedentemente compiuta (2, 27).

9. κατὰ τὸ ἔθος: questa frase è usata nel N. T. soltanto da San Luca (2, 42; 22, 39) e non si riscontra mai nei LXX. La sola parola ἔθος ricorre 10 nei suoi scritti e soltanto due volte nel resto del N. T. (*Ioh.* 19, 40; *Hebr.* 10, 25) — ἔλαχεν τοῦ θυμιᾶσαι: il genitivo dopo il verbo λαγχάνω nel senso di «esser eletto per la sorte» non è secondo l'uso classico, e qui è dovuto, forse, all'influsso ebraico, dove ל con l'infinito, che i LXX rendono con τοῦ, sta ad indicare la relazione dal verbo da cui dipende (1). Poichè il turno delle classi era regolato dalla legge, ed era la sorte che determinava l'ufficio di ciascun sacerdote, le parole κατὰ τὸ ἔθος devono congiungersi non con ἱερατεύειν ma con ἔλαχεν; e poichè l'estrazione per sorte avveniva prima che i sacerdoti entrassero nel Santuario, così il genitivo τοῦ θυμιᾶσαι dipende da ἔλαχεν e coll'infinito si connette il participio εἰσελθών. Zaccaria, dunque, essendo secondo il turno della sua classe in servizio dinanzi a Dio — cioè nel tempio ove Dio in modo speciale manifestava la sua presenza — fu, secondo la consuetudine, eletto per la sorte ad offrire l'incenso, sicchè entrò nel Santuario del Signore, cioè nel *Santo*, ove trovavasi l'altare dei profumi (2).

---

(1) Cfr. Blass-Debrunner, *Gramm. des neutest. Griech.*[5], § 400.

(2) Per la descrizione minuziosa del sorteggio di tutti gli uffici sacerdotali cfr. Strack-Billerbeck, *Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch* 2 (München 1924) 71-75.

9 secondo l'uso del servizio divino, gli toccò per sorte di bruciare l'incenso, di modo che entrò nel Santuario del Signore,
10 e tutta la folla del popolo stava pregando al di fuori nell'ora dell'incenso.

11 Ed ecco che un angelo del Signore gli apparve, ritto alla destra dell'altare dell'incenso, 12 e Zaccaria, vedendolo, si turbò, e lo spavento cadde su di lui.

---

10. πᾶν τὸ πλῆθος... τοῦ λαοῦ: questa frase è propria dello stile di Luca (6, 17; 23, 27; *Act.* 11, 26). La sola parola πλῆθος trovasi 25 volte nei suoi scritti — 8 nel Vangelo e 17 negli Atti — mentre nel resto del N. T. è usata soltanto 7 volte. I pii giudei solevano accorrere numerosi al Tempio al momento solenne dell'offerta dell'incenso: dall'Evangelista non è indicato nè il giorno nè l'ora, ma la frase πᾶν τὸ πλῆθος... τοῦ λαοῦ induce a credere che ciò avvenisse di Sabato all'ora della preghiera vespertina. — ἦν... προσευχόμενον: la frequenza nel N. T. della coniugazione perifrastica con ἦν ed il participio presente in sostituzione dell'imperfetto è dovuta generalmente ad un influsso aramaico. Anche presso i classici, però, non mancano esempi di questa coniugazione specialmente in casi dove, con enfasi, volevasi far rilevare la continuità d'una azione. Nel N. T. è preferita, in modo speciale, da S. Luca vv. 20. 21. 22; 2, 25; 4, 17. 31. 38 (1).

11. ὤφθη δὲ αὐτῷ ἄγγελος κυρίου: la frase è condotta sullo stile dei LXX (*Iud.* 6, 12) dove l'aoristo ὤφθη = נִרְאָה לְ è sempre usato per apparizioni sensibili (*Gen.* 16, 13; 18, 1; *Dan.* 8, 1; *2 Mac.* 3, 25). Anche nel N. T., specialmente da S. Luca, è usato in questo senso (9, 31; 24, 34; *Act.* 2, 3; 7, 2. 26. 30. 35). — ἑστὼς: la forma apocopata, invece di ἑστηκώς, è pure preferita da S. Luca. — ἐκ δεξιῶν τοῦ θυσιαστηρίου: l'angelo si pone dalla parte destra dell'altare, e non di Zaccaria, in segno della sua autorità e dignità (*Ez.* 10, 3; *Deut.* 33. 2 nei LXX; *Ps.* 110, 1). La parte destra dell'altare dei profumi, posto nell'atrio del *Santo* (*Ex.* 25, 23-40; 30, 1-10) era dalla parte sud, onde l'angelo si pose fra l'altare ed il candeliere (*Ex.* 40, 24).

12. καὶ φόβος ἐπέπεσεν ἐπ' αὐτόν: la costruzione di ἐπιπίπτειν con l'accusativo della persona retto da ἐπί invece del dativo di persona e l'accusativo della cosa, come vuole il greco classico, è comune presso i LXX nella traduzione di נָפַל עַל (*Ex.* 15, 16). Nel N. T. apparisce come particolarità di Luca (*Act.* 19, 17).

---

(1) Cfr. BLASS-DEBRUNNER, *Gramm. des N. T. Griechisch* [5], § 353.

13 εἶπεν δὲ πρὸς αὐτὸν ὁ ἄγγελος·

μὴ φοβοῦ, Ζαχαρία,
διότι εἰσηκούσθη ἡ δέησίς σου,

καὶ ἡ γυνή σου Ἐλισάβετ γεννήσει υἱόν σοι, | καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰωάννην· | 14 καὶ ἔσται χαρά σοι καὶ ἀγαλλίασις, | καὶ πολλοὶ ἐπὶ τῇ γενέσει αὐτοῦ χαρήσονται,

אַל־תִּירָא זְכַרְיָהוּ
כִּי־נִשְׁמְעָה תְפִלָּתֶךָ׃

וֶאֱלִישֶׁבַע אִשְׁתְּךָ תֹלֶד־לְךָ־בֵן
וְקָרָאתָ שְׁמוֹ יוֹחָנָן
וְהָיָה־לְךָ לְשִׂמְחָה וָגִיל
וְרַבִּים יִשְׂמְחוּ בְּהִוָּלְדוֹ׃

---

13. εἶπεν δὲ πρὸς αὐτὸν ὁ ἄγγελος: εἶπεν δὲ ed εἶπεν... πρός sono due indici sicuri dello stile di S. Luca, il quale preferisce εἶπεν δέ a καὶ εἶπεν in principio specialmente di un dialogo, e l'accusativo πρὸς αὐτόν, αὐτούς invece del dativo αὐτῷ, αὐτοῖς dopo i *verba dicendi* (ved. vv. 18. 19. 34. 55. 73; 2, 15. 18. 20. 34. 48. 49) (1).

Con questo versetto comincia il colloquio fra l'Angelo e Zaccaria, che come abbiamo detto, ha un ritmo ben cadenzato dalla regolarità del metro. Il dialogo si svolge in tre parti: La prima — *Messaggio dell'Angelo a Zaccaria* (vv. 13ᵇ-18) — è contenuta in 4 strofe di due distici ciascuna ed è preceduta da un distico con due accenti, il quale come introduzione al carme può assumere questa varietà di metro (2); la seconda — *risposta di Zaccaria all'Angelo* (v. 18) — è contenuta in un tristico con tre accenti; le terza — *replica dell'Angelo a Zaccaria* (vv. 19-20) — è contenuta in due strofe con tre accenti per ogni stico.

Prima parte. — Messaggio dell'Angelo a Zaccaria vv. 13ᵇ-18.

Introduzione 13ᵇ. — Invito alla fiducia. — Le parole confortatrici dell'Angelo, contenute in questo distico, sono imitate su quelle che già Gabriele aveva rivolto a Daniele (10, 11 nei LXX): μὴ φοβοῦ... εἰσηκούσθη τὸ ῥῆμά σου; ma qui è omesso l'oggetto delle pre-

---

(1) Ved. statistica della costruzione con i *verba dicendi* fra i diversi scrittori del N. T. nell'art. di I. G. Machen, *The first two chapters of Luke* in: *The Princeton Theol. Rev.* 10 (1912, 2) 219-221.

(2) « Invitatio ad audiendum carmen, cum nondum sit carmen ipsum, potest habere aliud metrum ». V. Zapletal, *De Poesi Hebraeorum*, 34.

13 Ma l'angelo gli disse:

« Non temere, Zaccaria,
chè la tua prece è stata esaudita,

e tua moglie Elisabetta ti partorirà un figlio,
e lo chiamerai col nome di Giovanni;
14 e sarà per te allegrezza e giubilo,
e molti si rallegreranno della sua nascita.

---

ghiere di Zaccaria. L'ipotesi che egli avesse domandato il dono di un figlio (1) sembra esclusa dal contesto, perchè Elisabetta e Zaccaria ne avevano perso ogni speranza, mentre offre maggior probabilità l'opinione di S. Agostino (2), seguita anche da esegeti moderni (3), che le istanze di Zaccaria fossero rivolte ad ottenere la venuta del Messia. L'Angelo infatti rassicura Zaccaria che la sua preghiera — venuta del Messia — è stata esaudita, e prova certa ne sarà la nascita del Precursore.

Prima strofa (4). — Annunzio della nascita di Giovanni. vv. 3b-14. — Il primo distico è calcato sullo stile del V. T. ogni qualvolta è annunziata una nascita straordinaria (*Gen.* 4. 25; 5, 2. 3. 29; 11. 9). Il verbo γεννάω è generalmente usato per il padre (*Gen.* 5. 3-30; 11, 10-28; *Mt.* 1. 2-16; *Act.* 7, 8. 29) ma non mancano esempi anche per la madre (v. 57; 23, 29; *Ioh.* 16, 21). — καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ: ved. *Mt.* 1. 21. — Ἰωάννης = יוֹחָנָן significa: « Jahvè è stato favorevole ».

---

(1) Cfr. I. Maldonatus, *Commentarius in IV Evangelia* 2 2 (Moguntiae 1874) 22.

(2) « Non est verisimile, ut cum pro populi peccatis vel salute vel redemptione ille [Zacharias] offerret, siquidem populus eum expectabat offerentem, quod potuerit relictis publicis votis homo senex, uxorem habens anum, pro accipiendis filiis orare: praesertim quia nemo orat accipere quod se accepturum esse desperat ». *Quaest. in Luc.* 1. ML 35, 1333.

(3) Cfr. Knabenbauer, *In Luc.* 2, 49; Lagrange, *Évang. selon Luc*, 15.

(4) « Strophas constantes aequali numero distichorum vel tristichorum in poesi Hebraeorum adesse, negari non potest. Inveniuntur enim disticha et tristicha, quae idem observant schema ac, dum argumento sibi cohaerent, a praecedentibus et sequentibus separantur. Persaepe duo disticha vel tristicha stropham efficiunt ». Zapletal, *De poesi Hebraeorum*, p. 35 s.

15 ἔσται γὰρ μέγας ἐνώπιον κυρίου,
καὶ οἶνον καὶ σίκερα οὐ μὴ πίῃ,
καὶ πνεύματος ἁγίου πλησθήσεται
ἔτι ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ,

כִּי־גָדוֹל יִהְיֶה לִפְנֵי־יְהוָה
וְיַיִן וְשֵׁכָר לֹא־יִשְׁתֶּה
וְרוּחַ הַקֹּדֶשׁ יִמָּלֵא
בְּעוֹד מִבֶּטֶן אִמּוֹ׃

16 καὶ πολλοὺς τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ
ἐπιστρέψει ἐπὶ κύριον τὸν θεὸν αὐτῶν·
17 καὶ αὐτὸς προελεύσεται ἐνώπιον
αὐτοῦ | ἐν πνεύματι καὶ δυνάμει
Ἠλίου

וְרַבִּים מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל
יָשִׁיב אֶל־יְהוָה אֱלֹהֵיהֶם
וְהוּא יֵלֵךְ לְפָנָיו
בְּרוּחַ אֵלְיָהוּ וּבְגְבוּרָתוֹ׃

Seconda strofa. — Natura del figlio, v. 15. — Giovanni sarà un grande personaggio nella storia religiosa d'Israele. La sua santità, caratterizzata esternamente dalle pratiche del *nazireato* (*Num.* 6, 4) si rivelerà maggiormente nella eccezionale purezza della sua anima santificata dallo Spirito Santo. — ἔσται γὰρ μέγας ἐνώπιον κυρίου: l'aggettivo classico ἐνώπιος è usato come preposizione dai LXX nel rendere לִפְנֵי. Il primo stico sembra che abbia un quarto accento, ma לִפְנֵי generalmente non è accentato (1). Il secondo stico καὶ οἶνον καὶ σίκερα οὐ μὴ πίῃ ha un parallelo nella vita di Sansone (*Iud.* 13, 4. 7. 14). I sostenitori della fonte aramaica di questi due capitoli si appellano alla parola greca σίκερα come traduzione dell'aramaico שִׁכְרָא, ma — come osserva Alfred Resch (2) — già i LXX avevano reso l'ebraico שֵׁכָר con σίκερα in *Num.* 6, 3. — καὶ πνεύματος ἁγίου πλησθήσεται: l'intera frase è nel N. T. propria dello stile di Luca (vv. 41. 67; *Act.* 2. 4; 4, 8. 31; 9, 17; 13, 9). L'espressione πνεῦμα ἅγιον trovasi 6 volte nei capitoli dell'Infanzia (vv. 15. 35. 41. 67; 2, 25. 26), 10 volte nel resto del Vangelo, 42 negli Atti; ma se S. Luca, con S. Paolo, è quegli che più ne fa uso, pure è frequente anche nei LXX (*Ex.* 31, 3; 35, 31; *Eccli.* 48, 13 *Is.* 63, 10) e nei Salmi di Salomone (17, 42). Anche il verbo πίμπλημι usato 22 volte negli scritti di Luca e soltanto *Mt.* 22, 10; 27, 48 è frequente con

(1) Cfr. V. Zapletal, *De poes. Hebr.*, 21.

(2) *Das Kindheitsevangelium.* 32. 62. La natura di questa bevanda inebriante è così descritta da S. Girolamo (*Ep. ad Nepotian.* ML 22, 535). « Sicera hebraeo sermone omnis potio, quae inebriare potest, quae frumento conficitur sive pomorum succo, aut cum favi decoquuntur in dulcem et barbaram potionem aut palmarum fructus exprimuntur in liquorem, coctisque frugibus aqua pinguor coloratur ».

15 Perchè egli sarà grande dinanzi al Signore,
e non berrà nè vino nè cervogia,
e sarà ripieno di Spirito Santo,
digià dal seno di sua madre.

16 e molti dei figli di Israele
convertirà al Signore loro Dio;
17 e Egli precederà dinanzi a Lui
con lo spirito e la potenza d'Elia;

πνεῦμα nei LXX (*Ex.* 28. 3; 31. 3; 35. 31; *Deut.* 34, 4; *Is.* 11. 3) (1). — ἔτι ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ: questo stico nella traduzione del Delitzsch e del Resch verrebbe ad avere soltanto due accenti; ma si può domandare se la traduzione sia esatta. Essi hanno usato la frase מִבֶּטֶן אִמּוֹ (*Ps.* 21, 11; 70. 6; *Is.* 49, 1. 5 [LXX ἐκ κοιλίας μητρὸς] od *Iud.* 13, 5. 7; 16, 7; *Iob* 31, 18 [LXX ἀπό τῆς κοιλίας]) ma nel nostro testo vi è ancora la particella ἔτι attestata da tutti i codici e versioni, la quale nell'ebraico può esser resa con עוֹד, e con l'accentazione della medesima (2) si ottengono i tre regolari accenti. La questione esegetica in che momento Giovanni fosse santificato dallo Spirito Santo, e che gli esegeti cattolici (3) ritengono quando ancora era nel seno della madre, contro Alfred Loisy e Alfred Plummer (4) i quali, conforme all'uso biblico, traducono « *dalla nascita* » riceve una soluzione anche dalla forza del metro.

Terza strofa. — Missione di Giovanni, vv. 16-17ª. — Con lo zelo e con la virtù che altra volta aveva avuto il profeta Elia per la difesa del diritto (*3 Reg.* 17-20), anche Giovanni impiegherà tutta la sua energia per far ritornare il popolo a Dio e prepararlo alla venuta del Messia

— ἐπιστρέψει ἐπὶ κυρίον τὸν θεὸν αὐτῶν: l'opera principale dei profeti doveva consistere nel far ritornare a Dio il popolo (*Ier.* 3, 7. 10. 14; 18, 8; *Ez.* 3, 19; *Dan.* 9. 13). Il verbo ἐπιστρέφω è usato dai LXX nel

---

(1) Ved. statistica dell'uso di questa espressione nel N. T. nell'articolo di I. G. Machen, *The first two Chapters of Luke* in: *The Princeton Theol. Rev.* 10 (1912, 2) 223-5.

(2) Cfr. V. Zapletal, *De poes. Hebr.*, 30.

(3) Knabenhauer, *In Luc.* ², 49.

(4) A. Loisy, *Les Év. synopt.*, 1, 282, not. 2.

ἐπιστρέψαι καρδίας πατέρων ἐπὶ τέκνα	לְהָשִׁיב לֵב־אָבוֹת עַל־בָּנִים
. . . . .	[וְלֵב בָּנִים עַל־אֲבוֹתָם]
καὶ ἀπειθεῖς ἐν φρονήσει δικαίων,	וְהַסּוֹרְרִים לְתְבוּנַת הַצַּדִּיקִים
ἑτοιμάσαι κυρίῳ λαὸν κατεσκευασμένον.	לְהָעֲמִיד לַיהוָה עַם־מֻכָן:

18 καὶ εἶπεν Ζαχαρίας πρὸς τὸν ἄγγελον·

κατὰ τί γνώσομαι τοῦτο; | ἐγὼ γὰρ	בַּמָּה אֵדַע זֹאת
εἰμι πρεσβύτης | καὶ ἡ γυνή μου	כִּי אֲנִי זָקֵנְתִּי
προβεβηκυῖα ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτῆς.	וְאִשְׁתִּי בָּאָה בַיָּמִים:

19 καὶ ἀποκριθεὶς ὁ ἄγγελος εἶπεν αὐτῷ·

ἐγώ εἰμι Γαβριὴλ	כִּי אֲנִי גַבְרִיאֵל
ὁ παρεστηκὼς ἐνώπιον τοῦ θεοῦ,	הָעוֹמֵד לִפְנֵי הָאֱלֹהִים
καὶ ἀπεστάλην λαλῆσαι πρὸς σὲ	וְנִשְׁלַחְתִּי לְדַבֵּר אֵלַיִךְ
καὶ εὐαγγελίσασθαί σοι ταῦτα·	וּלְבַשֶּׂרֵךְ אֶת־בְּשׂוֹרָה זֹאת:

---

rendere le diverse forme di שׁוּב nei sopradetti ʿpassi. — καὶ αὐτός: sebbene in S. Luca il pronome αὐτός in principio di nuove proposizioni abbia perso il valore intensivo e corrisponda al semplice dimostrativo (22; 3, 23; 4, 15) pure qui equivale ad אוּא soggetto enfatico (*Iud.* 7, 4; *Is.* 34. 17). — ἐνώπιον vedi v. 15. — πνεύματι καὶ δυνάμει: la mancanza dell'articolo è dovuta all'influsso ebraico.

Quarta strofa. — Effetti sociali e religiosi della missione di Giovanni. — v. 17ᵇ. Per la retta intelligenza di questa strofa è necessario riportarsi al passo del profeta Malachia (3, 23-24: « *Ecce ego mitto vobis Eliam prophetam. antequam veniat dies Domini magnus et horribilis. Et convertet cor patrum ad filios, et cor filiorum ad patres eorum* ». Giovanni dunque, nuova incarnazione di Elia, riannoderà i vincoli della società domestica; in tutti i cuori susciterà sentimenti di giustizia e di pietà, in modo da rendere il popolo ben disposto alla venuta del Messia. Questa strofa manca di uno stico che potrebbe essere il secondo della citazione di Malachia: « *et cor filiorum ad patres eorum* » nel testo ebraico 3, 24.

Seconda parte. — Risposta di Zaccaria, v. 18.

Le parole ebraiche, sebbene monosillabiche, sono suscettibili

per volgere i cuori dei padri verso i figli,
(e il cuore dei figli verso i padri);
e i ribelli al senno dei giusti
per preparare al Signore un popolo ben disposto ».

18 E Zaccaria disse all'angelo:

« Come conoscerò io tal cosa?
chè io sono vecchio,
e mia moglie avanzata in età? »

19 E l'angelo gli rispose:

« Io sono Gabriele,
che sto dinanzi a Dio,
e fui inviato a parlarti,
ed annunziarti questa buona nuova.

---

d'accento, e rendono bene la situazione psicologica di Zaccaria, il quale sotto l'impressione dell'annunzio inaspettato, risponde con parole brevi, ma enfatiche. Considerando queste parole nel loro senso oggettivo, non sembrerebbe che contenessero niente d'irriverente contro la dignità del messaggero di Dio: già altri pii giudei avevano domandato, in circostanze simili, un segno (*Gen.* 15, 8; *Iud.* 6, 37) ed erano stati esauditi. Se dunque Zaccaria fu punito, vuol dire che psicologicamente non ebbe fiducia nel messaggio, infatti le parole ἐγὼ γὰρ εἰμι πρεσβύτης... intendono esporre una circostanza che sembrerebbe ignorata dall'Angelo.

Terza parte. - Replica dell'Angelo a Zaccaria, vv.19-20.

Prima strofa. v. 19. — Gabriele presenta le proprie credenziali dicendo il suo nome (1° stico), il suo ufficio (2° stico), chi lo ha inviato (3° stico) e la sua missione (4° stico). Il primo stico sembra mancare di un accento, ma può supplirsi con כִּי enfatico accentato nel senso avverbiale (= vere) (1) oppure rendendo ἐγὼ εἰμι con

---

(1) Cfr. V. Zapletal, *De poes. Hebraeor.*, 30.

וְהִנְּךָ נֶאֱלָם לֹא־תְדַבֵּר
עַד־הַיּוֹם אֲשֶׁר־יָקוֹם הַזֹּאת
תַּחַת כִּי־לֹא הֶאֱמַנְתָּ לִדְבָרָי
וְהֵם יִמָּלְאוּ בְּמוֹעֲדָם׃

20 καὶ ἰδοὺ ἔσῃ σιωπῶν καὶ μὴ δυνάμενος λαλῆσαι | ἄχρι ἧς ἡμέρας γένηται ταῦτα, | ἀνθ' ὧν οὐκ ἐπίστευσας τοῖς λόγοις μου, | οἵτινες πληρωθήσονται εἰς τὸν καιρὸν αὐτῶν.

21 καὶ ἦν ὁ λαὸς προσδοκῶν τὸν Ζαχαρίαν, καὶ ἐθαύμαζον ἐν τῷ χρονίζειν αὐτὸν ἐν τῷ ναῷ. 22 ἐξελθὼν δὲ οὐκ ἠδύνατο λαλῆσαι αὐτοῖς, καὶ ἐπέγνωσαν ὅτι ὀπτασίαν ἑώρακεν ἐν τῷ ναῷ· καὶ αὐτὸς ἦν διανεύων αὐτοῖς, καὶ διέμενεν κωφός. 23 καὶ ἐγένετο ὡς ἐπλήσθησαν αἱ ἡμέραι τῆς λειτουργίας αὐτοῦ, ἀπῆλθεν εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ. 24 Μετὰ δὲ ταύτας τὰς ἡμέρας συνέλαβεν Ἐλισάβετ ἡ γυνὴ αὐτοῦ, καὶ περιέκρυβεν ἑαυτὴν μῆνας πέντε, λέγουσα

אֲנִי יְהוָה. — Γαβριὴλ = גַּבְרִיאֵל significa: « uomo, servo di Dio » (*Dan.* 8, 16 . — ὁ παρεστηκὼς ἐνώπιον τοῦ θεοῦ: ved. v. 15. — παρηστάναι ἐνώπιον ha il senso di esser ministro, servire a corte, ved. *Dan.* 8, 16; 9, 21; *Esth.* 1. 14. — καὶ εὐαγγελίσασθαι: questo verbo, alla voce media, nel senso di *annunziare buone notizie*, è usato spesso dai LXX (*Ps.* 39, 10; 95, 2; *Is.* 42, 7; *Salmi di Salomone* 11, 1).

Seconda strofa. — Punizione inflitta a Zaccaria. v. 20 — καὶ ἰδοὺ: espressione favorita da S. Luca, e per la sua frequenza semitica e non greca, è un pleonasmo usitatissimo nei libri profetici; generalmente in ebraico non viene accentata (1). — ἔσῃ σιωπῶν: la coniugazione perifrastica col verbo εἶναι al futuro e il participio presente ad indicare la durata del tempo è un ebraismo (*Gen.* 1, 6). — μὴ δυνάμενος λαλῆσαι: è proprio dell'ebraico esprimere una sentenza nella duplice forma positiva e negativa (*Ps.* 88 [ebr. 89] 30. 31. 48; *2 Reg.* 14, 5; *Is.* 38, 1). — ἄχρι... γένηται: la preposizione ἄχρι — nei LXX e nel N. T. è generalmente senza il *sigma* anche davanti a vocale — usata come congiunzione temporale è unita spesso nel N. T. al congiuntivo senza ἄν. — ἧς ἡμέρας: caso di attrazione diretta — ἀνθ' ὧν = ἀντὶ τούτων ὅτι è il modo abituale dei LXX per rendere תַּחַת אֲשֶׁר (*Gen.* 22, 18; *Deut.* 22, 29; *4 Reg.* 22, 17).

21. καὶ ἦν ὁ λαὸς προσδοκῶν: per la coniugazione perifrastica ved. v. 8. Il verbo προσδοκᾶν raramente usato nel N. T. (2 volte in *Mt.*;

---

(1) Cfr. V. Zapletal, *De poes. Hebraeor.*, 30.

20 Ed ecco sarai muto, e non potrai parlare
fino al giorno che ciò avverrà;
poichè non hai creduto alle mie parole
che s'adempiranno a loro tempo ».

21 Ed il popolo intanto stava aspettando Zaccaria, e si meravigliava mentre egli tardava nel Santuario; 22 ma egli, venuto fuori, non riusciva a parlar loro, e compresero che aveva avuto una visione nel tempio, ed egli faceva loro dei cenni, e rimase muto.

23 E quando furon compiti i giorni del suo servizio, se ne ritornò a casa sua.

24 Or, dopo quei giorni, Elisabetta sua moglie rimase incinta, e per cinque mesi si tenne nascosta dicendo:

---

3 nella *2 Petr.*) è frequente nel 3° Vangelo e negli Atti. — καὶ ἐθαύμαζον ἐν τῷ χρονίζειν αὐτὸν: per la proposizione temporale ἐν τῷ coll'infinito presente « *mentre che* » ved. v. 8.

22. οὐκ ἠδύνατο λαλῆσαι: quando Zaccaria ritornò verso il popolo, affacciatosi alla balaustrata del cortile dei Sacerdoti, volle alzar la voce per dar la benedizione rituale (*Num.* 6. 24-26) [1]; ma non potè che agitar la testa e le braccia, ed il popolo comprese che egli aveva avuto una visione. — καὶ ἐπέγνωσαν = la preposizione ἐπί dà al significato del verbo un senso *perfettivo* quindi « chiaramente compresero ». — ὀπτασία: è il termine usato per visioni soprannaturali (*Dan.* 9, 23; 10, 1. 7; *Lc.* 24, 23; *Act.* 26, 49). — καὶ αὐτὸς: il soggetto è messo in rilievo, ved. v. 17. — ἦν διανεύων: indica una ripetizione di atti, ved. v. 10. — κωφός: significa « muto » *Mt.* 9, 32 s.; 12, 22; *Lc.* 11, 14; ma anche « sordo » *Mt.* 11, 5; *Mc.* 7, 32. 37; *Lc.* 7, 22; qui dalla spiegazione del v. 62 sembra che Zaccaria fosse sordomuto.

23. καὶ ἐγένετο... ἀπῆλθεν: ved. v. 9. — ὡς ἐπλήσθησαν αἱ ἡμέραι τῆς λειτουργίας: per la clausola temporale dopo καὶ ἐγένετο ved. v. 9. La particella ὡς, con significato temporale, è usata cinque volte in questi due capitoli, e insieme all'altra ἐν τῷ coll'infinito, ved. v. 8, è una particolarità stilistica di Luca.

24. Μετὰ δὲ ταύτας τὰς ἡμέρας: l'uso di αὕτη con ἡμέρα trovasi ancora al v. 39 e 2, 1: va considerato come proprio allo stile di Luca. — συνέλαβεν: Il verbo συλλάμβανω è usato dai LXX per tradurre הָרָה e

[1] Cfr. D. Buzy, *Saint Jean-Baptiste* (Paris 1922) 18, not. 3.

25 ὅτι οὕτως μοι πεποίηκεν ὁ κύριος ἐν ἡμέραις αἷς ἐπεῖδεν ἀφελεῖν ὄνειδός μου ἐν ἀνθρώποις.

26 Ἐν δὲ τῷ μηνὶ τῷ ἕκτῳ ἀπεστάλη ὁ ἄγγελος Γαβριὴλ ἀπὸ τοῦ θεοῦ εἰς πόλιν τῆς Γαλιλαίας ᾗ ὄνομα Ναζαρέθ, πρὸς παρθένον μεμνηστευμένην ἀνδρὶ ᾧ ὄνομα Ἰωσήφ, ἐξ οἴκου Δαυίδ, καὶ τὸ ὄνομα τῆς παρθένου Μαριάμ.

---

nel N. T. ricorre in questo senso soltanto v. 31. 36; 2. 21 e *Iac.* 1, 15; anche nella lingua greca è usato da Aristotele e dagli scrittori di medicina come termine tecnico di *concepire*. — καὶ περιέκρυβεν: non è l'aoristo 2° del verbo κρίπτω, ma l'imperfetto formato dal verbo κρύβω usato nella *koinè*. La preposizione περί indica la cura speciale che Elisabetta metteva per nascondersi. — λέγουσα ὅτι: ὅτι è *recitativum*, introduce il discorso diretto, e corrisponde al nostro segno (:).

25. Questo versetto è formato di reminiscenze bibliche. οὕτως μοι πεποίηκεν ὁ κύριος: ved. *Gen.* 39, 19. — ἀφελεῖν ὄνειδός μου: ved. *Gen.* 30, 23. L'infinito ἀφελεῖν dipende da ἐπεῖδεν di cui è oggetto diretto. — ἐν ἀντρώποις: può dipendere tanto da ἀφελεῖν quanto da ὄνειδός μου. La mancanza dell'articolo davanti a ὄνειδος e ἀντρώποις è dovuta all'influsso ebraico.

ANNUNZIAZIONE A MARIA 26-38 (1).

26. Il racconto dell'Annunziazione, che comincia con questo versetto, si ricollega sintatticamente mediante la particella δὲ al racconto precedente come ad un presupposto logico, il quale è chiaramente indicato dalle circostanze di tempo ἐν δὲ τῷ μηνὶ τῷ ἕκτῳ = μῆνας πέντε (v. 24) e dall'identità del Messaggero ἀπεστάλη ὁ ἄγγελος Γαβριὴλ = ἐγώ εἰμι Γαβριὴλ (v. 19). — τῆς Γαλιλαίας: Questo nome che etimologicamente (גָּלִיל) significa: « circondario, distretto » servì, come nome proprio, ad indicare la regione Ḳedeš in Nephtali (*Ios.* 20, 7) abitata in maggior parte da pagani, come è indicato nel nome גְּלִיל הַגּוֹיִם = *Galilaea Gentium* (*Is.* 8, 23). Al tempo di Erode col semplice nome ἡ Γαλιλαία era indicata la provincia settentrionale della Palestina (2).

— πρὸς παρθένον μεμνηστευμένην: sono indicate due circostanze necessarie alla retta intelligenza del racconto, e cioè che Maria, al momento della visita dell'angelo, era vergine *de iure* (μεμνηστευμένη = fidanzata)

---

(1) Cfr. O. Bardenhewer, *Mariä Verkündigung, ein Kommentar zu Luk 1, 26-38* in: *Bibl. Studien* 10 (1905, 5) Freiburg im Br.

(2) Cfr. L. Szczepański, *Palaestinologia: Geographia Palaestinae Antiquae* 1. 1 in: *Scripta Pontif. Instit. Bibl.* (Romae 1912) 85. 102.

25 « Così ha fatto con me il Signore il giorno in cui mi ha guardato per togliere la mia ignominia fra gli uomini ».

26 Ora, sei mesi dopo, l'angelo Gabriele fu inviato da Dio in una città della Galilea, detta Nazaret, 27 ad una vergine fidanzata ad un uomo, chiamato Giuseppe, della casa di David, e il nome della vergine era Maria.

---

e *de facto* (παρθένος ved. v. 34 [1]). — ἐξ οἴκου Δαυίδ: questa apposizione grammaticalmente si può riferire tanto ad ἀνδρί quanto a πρὸς παρθένον, e ha torto A. Loisy [2] di dire che, se si riferisse a Maria, l'Evangelista avrebbe scritto καὶ τὸ ὄνομα αὐτῆς invece di τῆς παρθένου, concludendo che debba perciò applicarsi soltanto a Giuseppe; perchè la sostituzione di τῆς παρθένου ad αὐτῆς sembra dettata dal proposito di insistere sulla condizione speciale di Maria anche dopo aver nominato Giuseppe come suo sposo. Ma il contesto ne consiglia l'attribuzione ad ambedue; come spiegare infatti che S. Luca, il quale è stato così esatto nell'indicare specificatamente la diversa tribù di Elisabetta e di Zaccaria (v. 5), ometta ora questo particolare per Giuseppe e per Maria? Essendo per lui indiscutibile che tanto l'uno che l'altra erano della tribù di David, perchè nel seguito del racconto afferma esplicitamente Giuseppe della famiglia di David (2, 4), e implicitamente accenna più d'una volta alla discendenza davidica di Maria (vv. 32-33; 35. 69) può ragionevolmente supporsi che qui abbia presentato con l'unica opposizione ἐξ οἴκου Δαυίδ tanto Giuseppe che Maria [3].

— καὶ τὸ ὄνομα τῆς παρθένου Μαριάμ: innumerevoli sono le interpretazioni escogitate dagli antichi esegeti intorno al nome di Maria e così riassunte da S. Girolamo: « *Mariam plerique aestimant interpretari illuminant me isti. vel illuminatrix vel smyrna maris. Sed mihi nequaquam videtur. Melius est autem dicamus sonare eam stellam maris sive amarum mare. Sciendumque est quod Maria sermone syro* (= aramaico) *domina nuncupatur* » [4]. Ma, come osserva Franz Zorell [5], sono queste « *piae explicationes populares. sono vocis potius adhaerentes quam etymologiae* ».

---

[1] Ved. quanto è stato detto a pag. 16 intorno alla natura del fidanzamento e matrimonio fra gli ebrei, e circa le relazioni intime fra i fidanzati.

[2] *Les évang. synopt.* 1 (Ceffonds 1907) 287 not. 2.

[3] La tradizione più antica è unanime nel ritenere Maria della tribù di Giuda. Cfr. S. Ignazio d'Antiochia, *ad Eph.* 18, 2; *ad Smyrn.* 1, 1; *ad Trall.* 9, 1; S. Ireneo, *Adv. haer.* 3, 16, 2. MG 7, 921; S. Giustino, *Dial. c. Tryph.* 43. 100. MG 6, 567. 710; Tertulliano, *Adv. Marc.* 3, 20; *De Carne Christi* 22. ML 2, 378. 834.

[4] *Onomastica Sacra* ed. P. de Lagarde (Gottingae 1887) 95.

[5] *N. T. Lexicon Graecum* s. v. (Parisiis 1911) 342.

28 καὶ εἰσελθὼν πρὸς αὐτὴν εἶπεν· χαῖρε, κεχαριτωμένη, ὁ κύριος μετὰ σοῦ. 29 ἡ δὲ ἐπὶ τῷ λόγῳ διεταράχθη, καὶ διελογίζετο ποταπὸς εἴη ὁ ἀσπασμὸς οὗτος.

Tre sono le ipotesi che godono di una probabilità scentificamente etimologica: *contumace, ribelle:* dalla radice מָרָה = *ribellarsi* (1); *bella:* dalla radice מָרָא *esser robusta*, (presso gli orientali donna *robusta e grassa* equivale a donna *bella*) (2); *amata da Jahvè:* dalla radice egiziana *mr* = *amare* (nel participio perfetto *mry* = *amata*) unita al nome divino יָם per יָהוֹ (3).

Come osserva il Lagrange (4) se, invece dell'etimologia scentifica, si ricerchi il senso che possono aver inteso i genitori nell'imporre il nome di Maria, allora una duplice ipotesi è possibile: dalla radice ebraica רָאַח (nella forma hiphilica) *illuminatrice:* o più probabilmente, poichè la lingua in uso era l'aramaica, dalla voce aramaica מָרָא (o מָר e מָרִי) *Signora, Principessa.* È principalmente con questo titolo « *Nostra Signora, Madonna* », che Maria è venerata dal popolo cristiano.

28. καὶ εἰσελθὼν πρὸς αὐτὴν εἶπεν: l'accusativo πρὸς αὐτὴν deve congiungersi con εἰσελθὼν e non con εἶπεν. La frase εἰσέρχεσθαι πρός τινα negli scrittori del N. T, specialmente in S. Luca, è sinonima di εἰσέρχεσθαι εἰς τὸν οἶκον (5) quindi il testo fa comprendere che Maria era in casa intenta al lavoro o alla preghiera (6), e che l'Angelo si presentò in forma umana giacchè è detto che *entrò* e *parlò*. — χαῖρε: all'Angelo Gabriele è messo in bocca il saluto greco, che deve essere necessariamente un adattamento, per il gusto del traduttore e dei lettori, del corrispondente saluto orientale « la pace sia con te » (*Ruth* 2, 4; *Iud.* 6, 12). — κεχαριτωμένη: participio perfetto passivo

---

(1) G. Gesenius, *Thesaurus linguae hebraeae et chaldaeae* V. T..2 (Lipsiae 1839) 819.

(2) Cfr. O. Bardenewer, *Der Name Mariä* in *Bibl. Stud.*. 1 (1895. 1) Freiburg im Br.

(3) Cfr. F. Zorell, *N. T. Lexicon Graecum* s. v., p. 342.

(4) *Év. selon Luc* s. v., p. 27.

(5) Cfr. Blass-Debrunner, *Gramm. des N. T. Griechisch* 5, § 239, 2: F. Zorell, *N. T. Lexicon graecum* s. v., p. 163.

(6) Il Protevangelo di Giacomo (9, 1-2) ha immaginato che l'Annunziazione avvenne mentre Maria si recava ad attingere l'acqua. « E Maria prese la secchia ed uscì ad attingere l'acqua. Ed ecco una voce che diceva: ti saluto, o piena di grazia, il Signore è con te, benedetta tu fra le donne. Ed essa si guardava intorno a destra ed a sinistra, di dove venisse questa voce. E presa la porpora si mise a sedere nel suo sgabello e la filava. Ed ecco un angelo del Signore stette davanti a lei e disse: Non aver paura, o Maria... ». Cfr. E. Pistelli, *Il Protevangelo di Iacopo* (Lanciano 1919) 75.

28 E l'angelo entrato da Lei, disse: « Io ti saluto, piena di grazia; il Signore è con te! »

29 Ed ella si turbò a queste parole, e si domandava che specie di saluto fosse quello.

---

del verbo καριτόω, e siccome i verbi con la terminazione in οω, derivati da un sostantivo o da un aggettivo, significano nella voce attiva « *dare* » e nella voce passiva « *possedere con pienezza* » ciò che è indicato dalla radice, che qui è χάρις, questo participio, posto in luogo del nome proprio, indica l'abbondanza di grazie in Maria, quando ricevè la visita dell'Angelo, onde, se non letteralmente, certamente ha reso bene la Vulgata il significato traducendo « *gratia plena* » (1).

Nella letteratura biblica κεχαριτώμενος è usato tanto nel senso fisico « bello » (*Eccli* 9, 8) quanto in quello morale « gradito » (*Eccli* 18, 17; *Ps.* 17 [ebr. 18] 26); ma, senza che l'uno escluda l'altro, domina qui il senso morale come è spiegato dalle parole che seguono. — ὁ κύριος μετὰ σοῦ: va sottinteso ἔστι e non ἔστω: è molto più gentile congratularsi e constatare un bene presente che augurarne un futuro; ed è infatti κεχαριτωμένη che vuole questa interpretazione.

Il Vogels omette, sull'autorità dei codici ℵBL, εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν, attestata da ACDXΓΘ, dalla Vulgata e dalle versioni siriache. Può darsi che sia una glossa introdotta dal ricordo del saluto di Elisabetta (v. 42) (2).

29. ἡ δὲ: l'uso dell'articolo per il pronome dimostrativo è assai frequente negli scritti del N. T. (*Mt.* 2, 5. 9; *Act.* 1, 6). La Vulgata aggiunge « *cum audisset* » che è forse una correzione della lezione ἰδοῦσα ACΓΔ, *ipsa autem ut vidit* o *cum vidisset* Ital., introdotta forse dal ricordo di Zaccaria ἐταράχθη ἰδών v. 12; ma che è contraria al contesto, giacchè Maria si turbò non per la vista dell'Angelo ma ἐπὶ τῷ λόγῳ (3). — διεταράχθη: il turbamento di Maria fu più intimo e

---

(1) S. Tommaso (*S. Th.* 3, q. 27, a. 5) ha spiegato così il saluto dell'angelo: « Beata Virgo dicta est gratia plena non ex parte ipsius gratiae, quia non habuit gratiam in summa excellentia quae haberi potest, nec ad omnes effectus gratiae, sed dicitur fuisse, plena gratiae per comparationem ad ipsam, quia scilicet habebat gratiam sufficientem ad statum illum, ad quem erat electa a Deo, ut esset mater Unigeniti eius ».

(2) Questa addizione al testo evangelico è però molto antica, giacchè si trova nel *Protevangelo di Giacomo* (9, 1), in Tertulliano (*De virg. vel.* 6. ML 2, 946) ed in Eusebio *Dem. Evang.* 7, 1. MG 22, 517.

(3) In un responsorio del Breviario romano che si recita dopo la terza lezione della 1ª Domenica dell'Avvento, dopo la prima lezione dell'ufficio dell'Annunziazione (25 Marzo) e dopo la settima lezione dell'ufficio di S. Gabriele (18 Marzo), il turbamento di Maria è

30 καὶ εἶπεν ὁ ἄγγελος αὐτῇ·

μὴ φοβοῦ, Μαριάμ·
εὗρες γάρ χάριν παρὰ τῷ θεῷ.

אַל־נָא תִּירְאִי מִרְיָם
כִּי־מָצָאת־חֵן לִפְנֵי הָאֱלֹהִים׃

31 καὶ ἰδοὺ συλλήμψῃ ἐν γαστρὶ καὶ
τέξῃ υἱόν, | καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα
αὐτοῦ Ἰησοῦν. | 32 οὗτος ἔσται μέγας
καὶ υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται,

וְהִנֵּךְ הָרָה וְיֹלַדְתְּ־בֵּן
וְקָרָאת אֶת־שְׁמוֹ יֵשׁוּעַ
וְהוּא גָּדוֹל יִהְיֶה
וּבֶן עֶלְיוֹן יִקָּרֵא׃

profondo (διά-ταράσσομαι) di quello di Zaccaria (ἐταράχθη v. 19). — καὶ διελογίζετο: indica una completa e piena considerazione (διά-λογίζωμαι). Con eleganza, dopo l'aoristo, è usato l'imperfetto ad indicare la continuità dell'azione. — ποταπός: va inteso non in senso locale, come il Protevangelo di Giacomo: « donde venisse questa voce » (11, 1); ma nel senso abituale del N. T. per ποῖος (¹). — εἴη: « Nel primo secolo della nostra èra l'ottativo era caduto in disuso, riapparisce nei papiri del secondo secolo, ma al tempo dei Vangeli è l'indice di una certa cultura. Così mentre S. Matteo e S. Giovanni non ne forniscono nessun esempio e S. Marco uno solo, si trova 11 volte in S. Luca » (²). Evidentemente l'ottativo di questo versetto è dovuto alla mano di Luca.

30. Con questo versetto ha inizio il colloquio fra l'angelo Ga-

attribuito alla luce che s'irradiava dall'Angelo: « Missus est Gabriel angelus ad Mariam Virginem desponsatam Ioseph, nuntians ei verbum et expavescit Virgo de lumine ».

Alcuni esegeti antichi trovano invece la ragione del turbamento, nel fatto che l'Angelo si presentò nelle sembianze di giovane. Cfr. S. Ambrogio, *De Virg.* 2, 11. ML 16, 221: « et angelum Maria quasi virum specie mota trepidavit »; e nella esposizione del Vangelo (*In Luc.* 2, 8. ML 15, 1636) dice: « trepidare virginum est, et ad omnes viri ingressus pavere, omnes viri affatus vereri ». Il Vangelo apocrifo *De Nativitate Mariae* (Tischendorf, *Evangelia Apocrypha* ², 119) con tono polemico stabilisce che non fu nè la luce dell'Angelo nè il suo aspetto che turbò Maria: « Virgo autem quae iam angelicos bene noverat vultus, et lumen coeleste insuetum non habebat, neque angelica visione territa, neque luminis magnitudine stupefacta sed in solo eius sermone turbata est ».

Essendo però, secondo la letteratura rabbinica, proibito di rivolgere un qualunque saluto alle donne (cfr. Strack-Billerbeck, *Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch* 2 [München 1924] 99) può supporsi che Maria si turbasse non tanto per il significato del saluto, ma per il saluto stesso.

(¹) Cfr. Blass-Debrunner, *Gramm. des N. T. Griechisch* ⁵, § 298, 3.

(²) Lagrange, *Évang. selon Luc*, p. CXIV.

30 E l'Angelo le disse:

« non temere, Maria,
chè hai trovato grazia presso Dio

31 ecco, tu concepirai e partorirai un figlio,
e lo chiamerai di nome Gesù.
32 Questi sarà grande,
e sarà chiamato figlio dell'Altissimo.

---

briele a Maria diviso in quattro parti. La prima — Messaggio dell'Angelo, vv. 30-33 — è contenuta in due strofe di quattro stichi ciascuna, ed è preceduta da un distico che è come preludio al grande Annunzio. La seconda — Risposta di Maria all'Angelo, v. 34 — è contenuta in un distico. La terza — Replica dell'Angelo, vv. 35-36 — in due strofe con quattro stichi ciascuna. La quarta — Assenso di Maria, v. 38 — in un distico. Tutti gli stichi hanno tre accenti.

Prima parte. — Messaggio dell'Angelo, vv. 30-33.

Introduzione. — v. 30ᵇ μὴ φοβοῦ Μαριάμ: L'Angelo, chiamando affettuosamente e familiarmente Maria per nome, intende togliere ogni turbamento dall'animo di Lei, e infonderle forza perchè assenta a ciò che il saluto le ha fatto presentire, e che sta per svelare. — χάριν παρὰ τῷ Θεῷ: È un ebraismo per indicare che è gradita a Dio (*Gen.* 8, 8; 18, 3).

Prima strofa. — Annunzio della nascita di Gesù, vv. 31, 32ᵃ. — I primi due stichi sono formati di frasi che si ritrovano nella Sacra Scrittura ogni qualvolta è indicata una nascita straordinaria (*Gen.* 16, 11; *Iud.* 13, 3. 5), ma con allusione evidente alla profezia dell'Emmanuele in Isaia (7, 14) essendovi parecchie parole identiche e collocate nello stesso ordine. — οὗτος ἔσται μέγας: Il figlio sarà non come il Precursore (v. 28) grande dinanzi a Dio, ma sarà grande di una grandezza assoluta, senza comparazione. — κληθήσεται: Questo verbo, corrispondendo all'ebraico יִקָּרֵא, non è puramente sinonimo del precedente ἔσται: esprime un riconoscimento ufficiale di ciò che uno è. — ὑψίστου: Presso i LXX questo nome è quasi sempre traduzione dell'ebraico עֶלְיוֹן che nella dizione poetica corrispondeva al nome proprio del Dio degli Ebrei.

καὶ δώσει αὐτῷ κύριος ὁ θεὸς | τὸν θρόνον Δαυὶδ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ, 33 καὶ βασιλεύσει ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰακὼβ εἰς τοὺς αἰῶνας, | καὶ τῆς βασιλείας αὐτοῦ οὐκ ἔσται τέλος.

וַיהוָה אֱלֹהִים יִתֶּן־לוֹ
כִּסֵּא דָוִד אָבִיו
וּמָלַךְ עַל־בֵּית־יַעֲקֹב לְעוֹלָם
וּמַלְכוּתוֹ אֵין קֵץ׃

34 εἶπεν δὲ Μαριὰμ πρὸς τὸν ἄγγελον.

πῶς ἔσται τοῦτο,
ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω;

אֵיכָה תִּהְיֶה זֹּאת
כִּי־אִישׁ אֵינֶנִּי יֹדַעַת׃

35 καὶ ἀποκριθεὶς ὁ ἄγγελος εἶπεν αὐτῇ·

πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ,
καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι·
διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἅγιον
κληθήσεται υἱὸς θεοῦ.

רוּחַ הַקֹּדֶשׁ תָּבוֹא־עָלַיִךְ
וּגְבוּרַת עֶלְיוֹן תָּשְׁכֵּן עָלַיִךְ
עַל־כֵּן גַּם־הַיָּלוֹד קָדוֹשׁ
יִקָּרֵא בֶּן־הָאֱלֹהִים׃

Seconda strofa. — Natura del figlio, vv. 32ᵇ-33. — Tutti gli stichi di questa strofa sono composti di reminiscenze bibliche, specialmente di passi profetici che annunziano il Messia come nuovo restauratore del regno di David (*4 Reg.* 7, 14; *Ps.* 88 [ebr. 89] 30-38; *1 Par.* 17, 13). Da questo ritratto, da questa descrizione popolare, Maria dovette subito comprendere ch'essa era stata destinata da Dio ad essere la madre del Messia. L'ultimo stico di questa strofa, sebbene abbia le due ultime parole monosillabiche, pure, come apparisce da un esempio dell'Ecclesiaste, (12, 12) può ricevere l'accento in tutte e due (1).

Seconda parte. — Risposta di Maria, v. 34.

— ἄνδρα οὐ γινώσκω: Questa frase è un eufemismo, che nel linguaggio biblico significa non faccio uso del matrimonio. Generalmente il verbo γινώσκειν = יָדַע è applicato all'azione dell'uomo, ma non mancano esempi anche per la donna (*Gen.* 4, 1; 19, 8; *Iud.* 11, 39; *Num.* 31, 17). Il Delitzsch ha reso il presente γινώσκω col participio יֹדַעַת, mentre il Resch ha preferito il perfetto יָדַעְתִּי opinando che nell'originale testo greco doveva esservi il passato ἔγνων (2). Ma questa supposizione è priva di qualsiasi fondamento, perchè tutti i manoscritti hanno

(1) Cfr. V. Zapletal, *De poes. Hebraeor.*, 30.

(2) *Das Kindheitsevangelium*, 88. Egli ha creduto di trovare un appoggio alla sua tesi nel *Ps. Matthaei Evangelium* 13. 4 (Tischendorf, *Evangelia Apocrypha*², 75): « vivit Dominus Adonai exercituum in cuius conspectu sto, quoniam virum numquam *cognovi*, sed nec cognoscere habeo quia ab infantia aetatis meae in hoc mentem definivi ».

Ed il Signore Dio darà a Lui
il trono di David, suo padre,
33 e regnerà sulla casa di Giacobbe in eterno
ed il suo regno non avrà mai fine ».

34 E Maria disse all'Angelo:

« come avverrà ciò
perchè io non conosco uomo? »

35 E l'Angelo le rispose:

« Spirito Santo discenderà in te
e Virtù dell'Altissimo ti adombrerà;
e perciò il Bambino sarà santo,
sarà chiamato figlio di Dio.

---

il presente γινώσκω, e se S. Luca ha usato questo tempo è certo che dal testo e contesto Maria gli è apparsa come una donna che, sebbene fidanzata, pure vuol conservare la sua verginità anche nel matrimonio; cosicchè il presente γινώσκω va inteso in senso assoluto [1] che esclude il passato e si protende nell'avvenire. La lingua ebraica, che ha due soli tempi, il passato ed il futuro, per esprimere il presente si serviva o del perfetto o del participio, e faceva dipendere dal contesto il significato preciso inteso dall'autore [2].

Terza parte. — La replica dell'Angelo, vv. 35-36.

Prima strofa, v. 35. — Contiene la risposta alla domanda di Maria e la rivelazione del più santo dei misteri, con un linguaggio altamente poetico in cui si distinguono chiaramente il ritmo ed il parallelismo. Il promome alla fine dei primi due stichi non va accentato costituendo una unica parola col verbo [3].

35. πνεῦμα ἅγιον... δύναμις ὑψίστου: molti antichi Padri credettero indicata in questi due termini la Seconda Persona della SS. Trinità [4]; dalla metà del IV secolo in poi i teologi, tanto greci che latini, inte-

---

[1] Per l'uso del presente per il futuro cfr. Blass-Debrunner, *Gramm. des N. T. Griechisch* [5], § 323.

[2] Cfr. P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique* (Rome 1923) § 122-*c-f-g*, § 121-*d-e*.

[3] Cfr. V. Zapletal, *De poes. hebraeor.*, 30: « quando prima vox est verbum et sequitur complementum in prima silaba accentuatum... accentum ab illa amovendum est ».

[4] S. Giustino, *Apol. I*ª, 32-33. MG 6, 381; Hil. Pict., *De Trinitate*, 2, 26-27. ML 10, 67 s.

36 καὶ ἰδοὺ Ἐλισάβετ ἡ συγγενίς σου καὶ αὐτὴ συνειληφυῖα υἱὸν ἐν γήρει αὐτῆς, | καὶ οὗτος μὴν ἕκτος ἐστὶν αὐτῇ τῇ καλουμένῃ στείρᾳ·	וְהִנֵּה אֱלִישֶׁבַע קְרוֹבָתֵךְ גַּם־הִיא הָרְתָה־בֵּן בְּזִקְנָתָהּ וְזֶה־לָּהּ חֹדֶשׁ הַשִּׁשִּׁי אֲשֶׁר קָרְאוּ־לָהּ עֲקָרָה׃
37 ὅτι οὐκ ἀδυνατήσει παρὰ τῷ θεῷ πᾶν ῥῆμα.	כִּי־לֹא־יִפָּלֵא מֵאֱלֹהִים כָּל־דָּבָר׃

sero i due termini come espressione di due Persone distinte, vedendo la Terza Persona nel termine πνεῦμα ἅγιον e la Seconda, con riferimento 1 *Cor.* 1. 24 nel termine δύναμις ὑψίστου (1). Poichè tutte le opere *ad extra* sono comuni a tutta la SS. Trinità, e per appropriazione il concepimento di Nostro Signore è attribuito allo Spirito Santo, come opera di santità, bontà e misericordia, i due termini vanno riferiti alla Terza Persona.

Considerando però il solo testo di S. Luca, i due soggetti « *Spirito Santo* » e « *Virtù dell'Altissimo* », come i due predicati « *discenderà* » e « *adombrerà* » nel loro parallelismo, esprimono un'unica idea: il principio della generazione di Gesù nel seno verginale di Maria sarà effetto della santità e potenza di Dio (2). — ἐπελεύσεται: con πνεῦμα per soggetto è spesso usato nel V. e nel N. T.; anzi l'intera espressione ha un parallelo verbale in *Is.* 32. 15 e *Act.* 1, 8. — ἐπισκιάσει: con allusione alla nube che con l'ombra sua ricopriva il tabernacolo, manifestando la presenza di Jahvè (*Ex.* 40, 34-35), è indicato, con questo verbo, il modo casto e soave dell'azione di Dio nel seno della Vergine. — τὸ γεννώμενον: participio neutro che letteralmente dovrebbe tradursi « *quod gignitur = l'embrione* »; ma, siccome quando l'Angelo parla con Maria la concezione non è ancora avvenuta, il participio presente deve trasportarsi al futuro (*quod nascetur* = il Bambino) come è chiaramente indicato dal verbo κληθήσεται.

Anche le versioni antiche Pesch., Bohair., Saïd. e Vulgata hanno questo senso. La Vulgata ed altri manoscritti aggiungono il complemento *ex te* = ἐκ σοῦ; la di cui autenticità è molto dubbia, mancando nei più autorevoli codici, e forse è entrato nel testo in seguito a

(1) S. Giovanni Damasceno, *De fide ortodoxa*, 3, 2. MG 94, 985.

(2) Ved. Jul. Lebreton, *Les Origines du Dogme de la Trinité*. 1[5] (Paris 1919) 317: « A ne considerer que le texte même de saint Luc, il n'est pas douteux que les deux expressions Esprit-Saint, Vertu du Très-Haut, soient equivalentes; ni l'une ni l'autre n'a l'article; la seconde n'est pas, dans la langue de saint Luc, ni dans celle des autres auteurs sacrés, un nom personelle du Saint-Esprit. Ce passage indique donc une action, une force divine; mais il ne permet pas de conclure avec certitude à l'existence d'une personne divine distincte du Père et du Fils ».

36 Ed ecco Elisabetta tua parente,
ha pur concepito un figlio nella sua vecchiaia:
e questo è il sesto mese.
per colei che è detta sterile.

37 perchè niente è impossibile dinanzi a Dio ».

discussioni teologiche (1). — ἅγιον: Una questione esegetica può farsi intorno a questa parola, e cioè se essa debba considerarsi come soggetto o predicato (2). Come soggetto la considerano il Knabenbauer, il Bardenhewer ed anche il Loisy (3), ma molte antiche versioni ed anche alcuni Padri l'hanno considerata come predicato: Pesch., Saïd., Bohair. e Tertulliano (4). Nella nostra supposizione che l'annunziazione sia stato un cantico ben ritmato, per la forza del ritmo e del parallelismo ἅγιον deve essere considerato come predicato, e così corrisponde a πνεῦμα ἅγιον, come υἱὸς θεοῦ corrisponde a δύναμις ὑψίστου. — υἱὸς θεοῦ: L'espressione « figlio di Dio » ha nel V. T. un senso assai vario e largo: designa ogni essere che è in relazione più o meno intima con Dio per ragioni d'origine, di dipendenza o di unione morale o affettuosa; ma, per eccellenza, questo titolo era riservato a colui nel quale doveva consumarsi la gloria degli antichi Re d'Israele, a colui che doveva presiedere al regno messianico, cioè al Messia (*2 Reg.* 7, 14; *Ps.* 2, 7; 88 [ebr. 89] 27).

Qui l'espressione non può esser puramente sinonima del Messia umano che attendevano i Giudei; il Messaggio divino fa un passo avanti nella rivelazione a Maria, e sebbene l'Angelo non lo proclami direttamente, pure insinua che il figlio dell'Altissimo, per il motivo (διὸ καί) che nasce da una vergine e che ha Dio per padre, è figlio di Dio, non in senso teocratico, ma in senso propriamente detto.

Seconda strofa. v. 36. — L'Angelo premia la fede di Maria con lo svelare un altro miracolo, segno dell'onnipotenza di Dio: la maternità cioè della vecchia e sterile Elisabetta. — ἡ συγγενίς: non può essere stabilito da questa parola il grado di parentela fra Maria ed

(1) Il complemento ἐκ σοῦ = *ex te* è entrato forse nel testo di Luca dal ricordo della frase di *Mt.* 1, 16 (ἐξ ἧς ἐγεννήθη), e servì ai cattolici come argomento contro l'eresia dei Doceti, Manichei e Gnostici, i quali asserivano che il Logos era venuto non ἐκ Μαριάμ ma διὰ Μαρίας. Cfr. O. Bardenhewer. *Mariä Verkündigung.* 144.

(2) Cfr. I. M. Bover, *Quod nascetur (ex te) sanctum vocabitur. Filius Dei* in: *Biblica* 1 (Romae 1920) 92-94.

(3) Knabenbauer, *In Lc.*², 71; Bardenhewer, *Mariä Verkündigung*, 152; Loisy, *Les Év. synopt.* 1, 292.

(4) *Adv. Prax.* 27. ML 2, 214.

38 εἶπεν δὲ Μαριάμ·

ἰδοὺ ἡ δούλη κυρίου·
γένοιτό μοι κατὰ τὸ ῥῆμά σου.

הִנֵּנִי שִׁפְחַת יְהוָה
יְהִי לִי כִּדְבָרֶךָ׃

καὶ ἀπῆλθεν ἀπ' αὐτῆς ὁ ἄγγελος.

39 Ἀναστᾶσα δὲ Μαριὰμ ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις ἐπορεύθη εἰς τὴν ὀρεινὴν μετὰ σπουδῆς εἰς πόλιν Ἰούδα, 40 καὶ εἰσῆλθεν εἰς τὸν οἶκον Ζαχαρίου καὶ ἠσπάσατο τὴν Ἐλισάβετ. 41 καὶ ἐγένετο ὡς ἤκουσεν τὸν ἀσπασμὸν τῆς Μαρίας ἡ Ἐλισάβετ, ἐσκίρτησεν τὸ βρέφος ἐν τῇ κοιλίᾳ αὐτῆς, καὶ ἐπλήσθη πνεύματος ἁγίου ἡ Ἐλισάβετ,

---

Elisabetta. Il Loisy [1] ha preteso concludere, contro tutte le testimonianze della tradizione, che essendo Elisabetta della tribù di Aaron (v. 5) anche Maria doveva essere di stirpe sacerdotale; ma questa illazione è priva di qualsiasi fondamento, perchè la legge proibiva ai Sacerdoti di prendere una donna che non fosse nata da parenti ebrei, ma non li obbligava a sposarsi nella loro tribù (*Lev.* 21, 14); è facile quindi comprendere che a spiegare la parentela fra Maria ed Elisabetta era sufficiente che un membro della tribù di Giuda, alla quale apparteneva Maria, si fosse unito in matrimonio con un membro della tribù d'Aaron, alla quale apparteneva Elisabetta, o viceversa, perchè fra Maria ed Elisabetta esistessero i vincoli del sangue. L'ultimo stico di questa strofa, che è come conclusione di tutta l'azione dell'Angelo, è una citazione quasi letterale d'un passo biblico (*Gen.* 18, 14) affermante, con massima generale, l'onnipotenza di Dio, e perciò non nuoce all'armonia delle precedenti strofe pure essendo in più.

Quarta parte. — Assentimento di Maria, v. 38.

Come il dialogo ha avuto inizio con un distico di preludio al messaggio, così pone fine con un distico di conclusione: in quello il saluto dell'Angelo a Maria; in questo l'assenso di Maria alle parole dell'Angelo.

LA VISITAZIONE 39-56.

39. Il principio di questo versetto ha nelle frasi tutto il colorito dello stile semitico, ma è pure una caratteristica dello stile di Luca (15, 18. 20; *Act.* 10, 20; 12, 10) per indicare l'imminenza di un viaggio. Il pleonastico participio ἀναστᾶσα, così frequente presso i LXX per la traduzione di וַתָּקָם, è usato da S. Luca 15 volte nel Vangelo, 18 negli Atti degli Apostoli, a differenza degli altri scritti del N. T.

---

[1] *Les évang. synopt.* 1, 293.

38 E Maria disse:

« ecco l'ancella del Signore;
si faccia di me secondo la tua parola ».

E l'Angelo si partì da Lei.

39 Or, in quei giorni, Maria si mise in viaggio, e andò con premura per la regione montuosa, verso una città di Giuda; 40 ed entrò nella casa di Zaccaria, e salutò Elisabetta, 41 ed avvenne che appena Elisabetta udì il saluto di Maria, il bambino le balzò nel seno, ed ella fu ripiena di Spirito Santo,

---

nei quali trovasi soltanto 8 volte. — εἰς τὴν ὀρεινήν: va sottinteso χώραν. È un termine vago per indicare la regione montagnosa della Giudea, in contrapposizione alla pianura della Galilea. — μετὰ σπουδῆς: indica il vivo desiderio e la fretta che ebbe Maria, dopo l'annunzio dell'Angelo, di visitare sua parente Elisabetta, non per accertarsi del segno, ma per congratularsi con lei (1). — εἰς πόλιν Ἰούδα: senza l'articolo in conformità ad altre simili espressioni di Luca (2, 4 ἐκ πόλεως Ναζαρὲθ) dovrebbe significare una determinata città: *Giuda*: ma poichè non si conosce in tutta la Palestina una città o villaggio di questo nome, deve necessariamente indicare un luogo dell'antica tribù di Giuda. È vero che alcuni palestinografi hanno pensato ad una falsa trascrizione dell'ebraico יוּטָה o יְטָה (*Ios.* 15, 55; Ἰτάν od Ἰεττά, LXX; *Jota*. Vulg.) oggi detto *Jaththa* a due ore di cammino al sud di Hebron, ma tale supposizione ha poca probabilità, perchè tutti i codici hanno Ἰούδα e la trascrizione dei LXX e della Vulgata come la odierna pronunzia si oppongono a tale ipotesi. Piuttosto è probabile la congettura, secondo la quale detta città della Giudea dovrebbe ricercarsi fra quelle che erano residenza abituale dei sacerdoti, e sono dieci le città che contendon l'onore d'aver dato la patria al Battista, sebbene la tradizione più antica e più probabile riconosca *ʿAin-Kârim* (2).

41. Il saluto di Maria fece sobbalzare il bambino nel seno di Elisabetta, e questa, da tale movimento inaspettato, fu ripiena di Spirito Santo. — ἐσκίρτησεν: il verbo σκιρτάω è usato nella descrizione del movimento dei gemelli nel seno di Rebecca (*Gen.* 25, 22).

---

(1) S. Ambrogio (*In Lc.* v. 39. ML. 15, 1640) osserva giustamente: « ubi audivit hoc Maria, non quasi incredula de oraculo, nec quasi incerta de nuntio, nec quasi dubitans de exemplo; sed quasi laeta pro voto, religiosa pro officio, festina pro gaudio in montana perrexit ».

(2) Cfr. D. Buzy, *St. Jean-Baptiste*. 49-62.

42 καὶ ἀνεφώνησεν φωνῇ μεγάλῃ καὶ εἶπεν·

εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν, καὶ εὐλογημένος ὁ καρπὸς τῆς κοιλίας σου. | 43 καὶ πόθεν μοι τοῦτο ἵνα ἔλθῃ ἡ μήτηρ τοῦ κυρίου μου πρὸς μέ;

בְּרוּכָה־אַתְּ בַּנָּשִׁים וּבָרוּךְ פְּרִי־בִטְנֵךְ
וּמֵאַיִן־לִי־זֹאת כִּי־תָבוֹא אֵם־אֲדֹנִי אֵלָי:

44 ἰδοὺ γὰρ ὡς ἐγένετο ἡ φωνὴ τοῦ ἀσπασμοῦ σου εἰς τὰ ὦτά μου, | ἐσκίρτησεν ἐν ἀγαλλιάσει τὸ βρέφος ἐν τῇ κοιλίᾳ μου.

כִּי־קוֹל בִּרְכָתֵךְ בָּא בְאָזְנָי
וַיִּרְקֹד בְּשִׂמְחָה הַיֶּלֶד בְּמֵעָי:

45 καὶ μακαρία ἡ πιστεύσασα ὅτι ἔσται τελείωσις | τοῖς λελαλημένοις αὐτῇ παρὰ κυρίου.

וְאַשְׁרֵי הַמַּאֲמִינָה כִּי־תִתָּלֵא תִּנָּלֵא
אֲשֶׁר דִּבְּרָה־לָּהּ מֵאֵת יְהוָה:

46 Καὶ εἶπεν Μαριὰμ·

---

42. Elisabetta, sotto l'impressione di questa profonda emozione, illuminata dallo Spirito Santo, risponde al saluto di Maria con un cantico che, per il passaggio da un'idea all'altra, rende bene il suo momento psicologico. Il cantico è di tre strofe, con gli stichi di quattro accenti (2 + 2) (1).

Prima strofa. — Eulogio di Elisabetta a Maria, vv. 42-43. — Elisabetta non ha avuto ancora il tempo di parlare con Maria che, divinamente illuminata dallo Spirito Santo, conosce già ciò che s'è passato fra l'Angelo, Maria e Dio, e perciò felicita Maria come la più benedetta fra tutte le donne. — εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν: è una perifrasi ebraica (cfr. *Iud.* 5, 24) per esprimere il grado superlativo. — καὶ πόθεν μοι τοῦτο: è sottinteso γέγονεν. — ἵνα ἔλθῃ: ἵνα non ha senso finale ma epesegetico (2). — ἡ μήτηρ τοῦ κυρίου: per l'ispirazione dello Spirito Santo. Elisabetta ha compreso che Maria è di già la madre del Messia, e perciò lo chiama « mio Signore ».

---

(1) H. Grimme (*Die Oden Salomos*, 141) rendendo il cantico di Elisabetta in ebraico lo considera composto di una sola strofa con tre distici (42-43 + 44 + 45) con quattro accenti per ogni stico, mentre l'Aytoun (*The ten Lucan Hymns of the Nativity*, in: *The Journal of Theol. Stud.* 18 [1917] 281) lo divide in due strofe: la prima (vv. 42-43) con due distici di tre accenti per ogni stico; la seconda (vv. 44-45) con due distici di quattro accenti per ogni stico.

(2) Cfr. Blass-Debrunner, *Gramm. des N. T. Griechisch* 5, § 394.

42 ed esclamò ad alta voce e disse:

« Benedetta tu fra le donne
e benedetto il frutto del tuo seno!
43 e donde a me questo
che la madre del mio Signore venga a me?

44 Poichè giunto il suono del tuo saluto ai miei orecchi,
il bambino è balzato di gioia nel mio seno.

45 Beata colei che ha creduto
che si compiranno le cose dette a lei dal Signore! ».

46 E Maria disse:

Seconda strofa. — Motivo dell'eulogio, v. 44. — Elisabetta sa pure che il sobbalzo del bambino nel suo seno non è uno dei movimenti naturali che si producono nel sesto mese della gravidanza, ma un movimento soprannaturale e coscente, risultato della gioia che il precursore provava già nell'essere alla presenza del Messia (1).

Terza strofa. — Eccellenza della fede di Maria, v. 45. — Come parlasse a se stessa, in un movimento estatico, Elisabetta proclama l'eccellenza e sublimità della fede di Maria. Nel greco la formula è enunciata con massima generale: in luogo della seconda persona, come nella Vulgata « *quae credidisti... quae dicta sunt tibi* », è usata la terza ἡ πιστεύσασα... αὐτῇ.

Grammaticalmente è ambiguo se ὅτι in senso finale (= *quod*) introduca l'oggetto del participio πιστεύσασα oppure, dipenda in senso causale (= *quia*) da μακαρία.

L'analogia con altri passi biblici (*Mc.* 11. 23; *Ioh.* 6. 69; *Act.* 22. 25) ed una maggior armonia col contesto portano a credere che sia usato in senso finale: Elisabetta dichiara beata Maria per il suo atto di fede (v. 38) in contrapposizione al dubbio di Zaccaria.

46. καὶ εἶπεν Μαριάμ: Tre codici dell'antica versione latina *a b l* e due (*Claromontanus*, sec. IX e *Vossianus*, sec. XIV) della versione latina dell'opera *adv. Haer.* di S. Ireneo (4. 7. 1) hanno la singo-

(1) Molti esegeti credono che il Battista fosse dotato per un istante dell'uso di ragione di già nel seno della madre, perchè l'espressione ἐν ἀγαλλιάσει conforme ad altri passi di Luca e del N. T. (*Lc.* 1, 47; 10, 21; *Act.* 2, 46; *Mt.* 5, 12; *Ioh.* 5, 35; 8, 36 significa *gioia cosciente*. Cfr. la esauriente discussione di D. Buzy, *St. Jean-Baptiste*, 83-97.

Μεγαλύνει ἡ ψυχή μου τὸν κύριον,	גַּדְּלָה נַפְשִׁי לַיהוָה
47 καὶ ἠγαλλίασεν τὸ πνεῦμά μου	וַתָּגֶל רוּחִי
ἐπὶ τῷ θεῷ τῷ σωτῆρί μου· | 48[a] ὅτι	בֵּאלֹהֵי יִשְׁעִי
ἐπέβλεψεν ἐπὶ τὴν ταπείνωσιν τῆς	כִּי־רָאָה בָּעֲנִי אֲמָתוֹ :
δούλης αὐτοῦ.	

lare lezione *et ait Elisabeth: Magnificat*. Verso la fine del IV secolo S. Niceta, vescovo di Remesiana in Tracia, affermava che nella sua chiesa si cantava il *Magnificat* come cantico di Elisabetta (1). E già Origene nel terzo secolo accennava, in una delle sue omelie su S. Luca, conservateci nella versione di S. Girolamo, ad un gruppo di manoscritti greci dove il *Magnificat* era cantato da Elisabetta (2).

Molti critici tedeschi, inglesi e francesi (3), indotti dalla somiglianza di alcune idee fra il *Magnificat* ed il cantico della sterile Anna (1 *Reg.* 2, 11), hanno tentato di valorizzare quelle testimonianze attribuendo il cantico della Vergine ad Elisabetta. L'ipotesi non regge alla critica testuale. Infatti non un solo codice del testo originale, il greco, non uno delle versioni copte, siriache, latine, che non porti la lezione καὶ εἶπεν Μαριάμ; e, fra tanta unanimità, non essendovi alcun motivo dogmatico che ci renda ragione della singolare variante, possiamo credere che questa dipenda, come ha giustamente osservato L. Méchineau (4), da una distrazione del copista, il quale « assorto dall'attrattiva di questo racconto della Visitazione, e commosso dalle parole dolci e nobili di Elisabetta che aveva appena ricopiate, scrisse macchinalmente ancora una volta il suo nome ». Che se, al dire di Origene, vi furon pure dei manoscritti

(1) « Nec Elisabeth diu sterilis, edito de repromissione filio, de ipsa anima magnificare cessavit ». *De Psalmodiae bono*. ML 68, 373. — Secondo però il manoscritto Vaticano 5729 edito da G. Morin, *Deux passages inédits du « De Psalmodiae bono » de saint Niceta* in: *Revue Bibl.* 5 (1897) 282-88 ed in: *Revue bénédictine* 14 (1897) 385-97, alle parole riportate nel Migne dovrebbero far seguito queste ancora più esplicite: « Cum Elisabeth Dominum anima nostra magnificat ».

(2) « Invenitur B. Maria, sicut in aliquibus exemplaribus reperimus, prophetare. Non enim ignoramus quod secundum alios codices haec verba Elisabeth vaticinetur ». *Hom. 7 in Lc.* ML 13, 1817.

(3) Cfr. A. Loisy, *L'origine du Magnificat* in: *Revue d'hist. et de littérature religieuses* 2 (1897) 424-32; *ibid.* 6 (1901) 286; *ibid.* 8 (1903) 288-9; *Les Év. Synopt.* 1 (Ceffonds 1907) 298; Harnack, *Das Magnificat der Elisabeth* in: *Sitzungsberichte der höniglich-preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 1900, 538-556. Burkitt, *Who spoke the Maynificat?* in: *Journal of theol. Studies* 7 (1906, 1) 220-7.

(4) *I Vangeli di S. Marco e di S. Luca e la Questione Sinottica*, (Roma 1913) 97 (estratto dalla *Civiltà Cattolica*).

l'anima mia magnifica il Signore,
47 e il mio spirito esulta
in Dio, mio Salvatore,
48ª chè ha riguardata la bassezza della sua serva;

---

greci che portavano la lezione *et ait Elisabeth* questi dovettero essere ben rari essendo tutti scomparsi; « può darsi che l'uno e l'altro di essi siano stati causa della variante singolare dei manoscritti latini *a b l.* e in tal caso si dovrebbe far risalire la distrazione del copista, di cui parlammo sopra, sino al tempo di Origene, cioè al secondo secolo » (1).

Come la tradizione dei manoscritti, anche quella dei Padri (2) è unanime nell'attribuzione a Maria. Origene che pur conosceva la questione, ne fece così poco conto che, nella sua spiegazione, lo riferisce costantemente a Maria (3).

L'autorità dunque isolata del Vescovo Niceta, le cui parole non sono state ancora bene interpretate, e dei pochi manoscritti latini non valgono a distruggere la testimonianza della tradizione cristiana (4).

Il metro e la ricostruzione strofica del *Magnificat* è chiaramente riconoscibile dai vv. 53-55 che formano due strofe ben divise nel contenuto, e ciascuna di quattro stichi con dieci accenti (3 + 2 + 2 + 3) (5). Con tale simmetria abbiamo reso anche le prime strofe.

Prima strofa — (46-47-48ª) *Maria glorifica e ringrazia Dio per il grande favore fatto a Lei, umile ancella.*

46. μεγαλύνει: Questo verbo non va inteso nel senso proprio di *far grande*, ma su l'uso dei LXX per la traduzione di גָּדַל in senso figurato per *celebrare* e *glorificare* (*Ps.* 33. 4; 68, 31).

---

(1) Méchineau, *ibid.* 101.

(2) Cfr. Tertulliano, *Liber de anima.* ML 2, 964; S. Ireneo, *Adv. Haer.* 3, 10, 2. MG. 8, 873.

(3) *Hom.* 7 *in Lc.* ML 13, 1819 s.

(4) La Commissione Biblica (*Act. Apost. Sedis*, 4 [1912] 463 s.) proposto il dubbio: « utrum rarissima illa et prorsus singularia documenta, in quibus Canticum Magnificat non beatae Virgini Mariae, sed Elisabeth tribuitur, ullo modo praevalere possint ac debeant contra testimonium concors omnium fere codicum tum graeci textus originalis tum versionum, necnon contra interpretationem quam plane exigunt non minus contextus quam ipsius Virginis animus et constans ecclesiae traditio? *Resp.*: Negative ».

(5) Il *Magnificat* è stato reso nell'Ebraico e diviso in 5 strofe di dieci accenti da F. Zorell, *Das Magnificat, ein Kunstwerk hebräischer oder aramäischer Poesie?* in: *Zeitschr. f. kath. Theol.* 29 (1905) 754-8; e H. Grimme, *Die Oden Salomos* (Heidelberg 1911) 141; R. A. Aytoun, *The ten lucan Hymns* in: *The Journal of Theol Studies* 18 (1917) 289 lo divide pure in 5 strofe, le prime due con quattro accenti per ogni stico e le altre tre con cinque accenti.

48[b] ἰδοὺ γὰρ ἀπὸ τοῦ νῦν μακαριοῦ-	כִּי־הִנֵּה מֵעַתָּה יְאַשְּׁרוּנִי
σίν με | πᾶσαι αἱ γενεαί. | 49 ὅτι	כָּל הַדֹּרוֹת
ἐποίησέν μοι μεγαλεῖα | ὁ δυνατός.	כִּי־עָשָׂה־לִּי גְדוֹלוֹת
καὶ ἅγιον τὸ ὄνομα αὐτοῦ,	שַׁדַּי וְקָדוֹשׁ שְׁמוֹ:

47. καὶ ἠγαλλίασεν: generalmente nei LXX è usata la voce media ἀγαλλιάομαι (*Ps.* 15, 9; 47, 12; 69, 4); la voce attiva trovasi soltanto in questo versetto, *1 Petr.* 1. 8 e *Ap.* 19. 7. I verbi con la terminazione in ιάω indicano sempre una veemente emozione. — πνεῦμα: con questa parola nel N. T. viene indicata la parte superiore dell'anima, mentre con ψυχή è indicata la parte inferiore o emotiva: poichè in questo versetto sarebbero invertite le parti, bisogna dire che esse, in forza del parallelismo ebraico, sono sinonime: ed esprimono il pronome di prima persona: *io glorifico Dio*. Cfr. *Ps.* 34, 9; *Is.* 61, 10; *Hab.* 3, 18.

48[a]. ὅτι ἐπέβλεψεν: Per la divisione del v. 48 in due stichi di diversa strofa, si noti che una nuova frase comincia sempre con ἰδοὺ γάρ, le quali parole stanno bene in principio di una sfrofa.

Questo stico tanto simile al *1 Reg.* 1, 11 forma uno dei principali argomenti per l'attribuzione del *Magnificat* ad Elisabetta. Osserva D. Völter (1) che, significando ταπείνωσις una umilazione passeggera, questa è incomprensibile sul labbro di Maria finora descritta in uno stato privilegiato, mentre - sono parole del Loisy - (2) « il riferimento all'obbrobrio della sterilità di cui il Signore ha liberato Elisabetta, fornisce a questo passo una interpretazione soddisfacentissima ». Ma se « ταπείνωσις significa ordinariamente una situazione umiliante o una umiliazione passeggera, questa parola può altresì esprimere uno stato di bassezza ordinaria » — nota il P. Lagrange (3) — il quale preferisce al parallelo del cantico di Anna altri passi biblici (*Ps.* 30, 8; *Eccl.* 11, 1. 12) dove la parola ταπείνωσις assume il significato di condizione modesta. Il pensiero della Vergine si rivolge quindi alla scena dell'annunziazione, per ringraziare Dio d'aver scelto Lei, povera ed oscura donna di Nazaret, ad essere la madre del Messia. Già nella risposta all'Angelo si era detta ἡ δούλη κυρίου (v. 38).

Seconda strofa — (48[b]-49) — *Spingendo lo sguardo nel futuro Maria vede che, per le opere grandi che Dio ha operato in Lei, tutte le generazioni la proclameranno beata.*

(1) *Die Evangelischen Erzählungen von der Geburt und Kindheit Jesu* (Strassburg 1911) 24.

(2) *Les Évang. Synopt.*, 1, 305.

(3) *Évang. selon Luc*, s. v. 46.

48[b] Ed ecco che ormai mi chiameranno beata
tutte le generazioni,
49 perchè ha fatto a me grandi cose
il Signore, e santo è il suo nome.

48[b]. ἀπὸ τοῦ νῦν: Questa espressione sebbene formi una caratteristica dello stile di Luca nel N. T. (5, 10; 12, 52; 22, 18; *Act.* 18, 6) pure è assai frequente nei LXX per la traduzione di מֵעַתָּה. Queste parole — dice il Völter — (1) non si comprendono sulla bocca di Maria: come può credersi che essa dall'incontro (ἀπὸ τοῦ νῦν) con Elisabetta abbia profetato che tutte le generazioni la diranno beata? Invece, si spiegano nella bocca di Elisabetta la quale, per la nascita del gran figlio, poteva ben, con una piccola variante, ripetere le parole di Lia (*Gen.* 30, 13) « tutte le donne mi chiamano beata ». Ma come poteva Elisabetta — osserviamo noi — cantar di sè che tutte le generazioni l'avrebbero proclamata beata nel momento stesso in cui aveva salutato Maria come benedetta fra tutte le donne? Sarebbe stato il più grande dei controsensi. Quelle parole invece suonan bene sulla bocca di Maria, la quale intuendo che il saluto di Elisabetta sarà ripetuto attraverso i secoli dalle generazioni, vuole che d'ogni lode che sarà data a Lei, per le opere che Dio ha in Lei operato (*maternità divina*) ne sia data gloria a Lui. Si noti la corrispondenza del termine: μακαριοῦσιν = καὶ μακαρία (v. 46).

49. ὅτι: questo stico va congiunto con i precedenti. — L'edizioni critiche del Nestle e del Vogels pongono un punto dopo ὁ δυνατός, e così la proposizione καὶ ἅγιον τὸ ὄνομα αὐτοῦ resta indipendente, senza alcuna connessione nè col v. 49 nè col v. 51. È quindi molto corretto far dipendere anche questo stico da ὅτι, considerando la copula καὶ come un ו ebraico in senso di pronome relativo (2). Già il Maldonat aveva detto « *cuius nomen est sanctum, sic enim Ebraei loqui solent* » (3).

Per la trasposizione di ὁ δυνατός dopo la cesura, si noti che, come ben osserva F. Zorell, « ciò può avvenire per la natura della frase ebraica e perchè lo esige la simmetria dei versi (4).

(1) *Die Evang Erzählungen*, 45.
(2) Cfr. Blass-Debrunner, *Gramm. des N. T. Griechisch* [5], § 442, 6.
(3) I. Maldonatus, *Commentarius in quatuor Evangelistas* [2] (Moguntiae 1874) 60.
(4) *Das Magnificat*, in: *Zeitschr. f. kath. Theol.* 29 (1906) 636.

50 καὶ τὸ ἔλεος αὐτοῦ · εἰς γενεὰς καὶ γενεὰς τοῖς φοβουμένοις αὐτόν.
51 Ἐποίησεν κράτος ἐν βραχίονι αὐτοῦ, | διεσκόρπισεν ὑπερηφάνους διανοίᾳ καρδίας αὐτῶν·

וְחַסְדּוֹ לְדֹר־וָדוֹר לִירֵאָיו
עָשָׂה־עֹז בִּזְרֹעוֹ
פִּיזַּר גֵּאִים :
בְּיֵצֶר מַחְשְׁבוֹת לִבָּם :

52 καθεῖλεν δυνάστας ἀπὸ θρόνων καὶ ὕψωσεν ταπεινούς,
53 πεινῶντας ἐνέπλησεν ἀγαθῶν καὶ πλουτοῦντας ἐξαπέστειλεν κενούς.

הוֹרִיד רוֹזְנִים מִיְּקָאוֹתָם
וַיָּרֶם שְׁפָלִים
רְעֵבִים מִלֵּא־טוּב
וַעֲשִׁירִים שִׁלַּח רֵיקָם :

54 ἀντελάβετο Ἰσραὴλ παιδὸς αὐτοῦ, μνησθῆναι ἐλέους, | 55 καθὼς ἐλάλησεν πρὸς ποὺς πατέρας ἡμῶν, | τῷ Ἀβραὰμ καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ εἰς τὸν αἰῶνα.

עָזַר יִשְׂרָאֵל עַבְדּוֹ
לְזָכֵר רַחֲמָיו
כְּי־דִבֶּר אֶל־אֲבוֹתֵינוּ
לְאַבְרָהָם וּלְזַרְעוֹ לְעוֹלָם :

56 Ἔμεινεν δὲ Μαριὰμ σὺν αὐτῇ ὡσεὶ μῆνας τρεῖς, καὶ ὑπέστρεψεν εἰς τὸν οἶκον αὐτῆς.

Terza strofa — 50-51 — *Ciò che Dio ha fatto in Maria lo fa abitualmente nella sua misericordia e potenza.*

I due aoristi di questa strofa ed i quatto della seguente, corrispondono ad un perfetto ebraico, ed enunciano una massima generale che ha la sua applicazione nel caso attuale: Dio ha fatto in Maria quello che fa ordinariamente nell'economia della salute.

50. τοῖς φοβουμένοις: frase semitica nel significato di servi o adoratori (*Ps.* 101, 17, e Salmi di Salomone 10, 4; 13. 11). — κράτος ἐν βραχίονι: frase ebraica (Cfr. *Ps.* 88, 12). — διανοίᾳ καρδίας: anche questa frase è eminentemente ebraica; il cuore. secondo gli Ebrei, è la sede non solo dei desideri ma anche dei pensieri.

Quarta strofa (52-53). — *La bontà di Dio riluce in modo speciale nella depressione dei potenti e nella elevazione degli umili.*

Questa strofa con due eleganti antitesi dà esempi della massima generale enunciata nella precedente strofa.

52. δυνάστας; Sono i principi in generale; ταπεινούς: coloro che vivono di umile condizione sociale (Cfr. *Eccli.* 10, 14). Nella letteratura apocrifa del tempo occorrono spesso delle frasi come queste che

50 E la sua misericordia di generazione in generazione
su coloro che lo temono;
51 Egli ha operato potentemente col suo braccio,
ha disperso i disegni di coloro
che s'inorgoglivano nei pensieri del loro cuore.

52 ha rovesciato dal trono i potenti,
ed ha elevato gli umili,
53 ha colmato di bene gli affamati
ha rimandato a vuoto i ricchi.

54 Ha soccorso Israele, suo servo,
ricordandosi della misericordia,
55 come aveva detto ai Padri nostri
ad Abramo e alla sua discendenza in eterno.

56 Or Maria restò con essa quasi tre mesi, e se ne ritornò alla sua casa.

---

alludono alla depressione dei potenti nemici del popolo, ed alla restaurazione del trono davidico per mezzo del Messia (Cfr. Henoch, 46, 5; *Ps. di Salomone* 17, 8). Questi pensieri dovevano essere presenti alla mente di Maria, la quale aveva udito dall'Angelo che il portato delle sue viscere avrebbe regnato in eterno nella casa di David.

Quinta strofa (54-55) *Maria inneggia alla fedeltà di Dio che si è ricordato delle promesse fatte ai Padri.*

54. ἀντελάβετο: questo verbo indica propriamente *prender per mano* uno per aiutarlo (Cfr. *Is* 41, 8; *Ps.* 97, 3). — μνησθῆναι: È un infinito consecutivo: va supplito ὥστε.

55. Le parole τῷ Ἀβραὰμ dipendono da καθὼς ἐλάλησεν e non da τοὺς πατέρας. Il versetto 55ª va quindi considerato come un inciso. In questa strofa Maria ritorna al tema generale, la redenzione del popolo d'Israele che Dio aveva promesso ai Padri, e che ora compiva per Lei.

56. ἔμεινεν δὲ Μαριὰμ σὺν: Luca preferisce l'uso di σὺν a μετὰ anche dove Matteo e Marco pongono μετὰ o καὶ (8, 38. 51; 20, 1; 22, 14. 56). Il Völter (1) osserva che se Maria fosse stata soggetto, la frase dovrebbe essere stata ἔμεινεν δὲ Μαριὰμ σὺν Ἐλισάβετ. Questa osservazione

---

(1) *Die Evangelischen Erzählungen*, 25.

57 Τῇ δὲ Ἐλισάβετ ἐπλήσθη ὁ χρόνος τοῦ τεκεῖν αὐτήν, καὶ ἐγέννησεν υἱόν. 58 καὶ ἤκουσαν οἱ περίοικοι καὶ οἱ συγγενεῖς αὐτῆς ὅτι ἐμεγάλυνεν κύριος τὸ ἔλεος αὐτοῦ μετ' αὐτῆς, καὶ συνέχαιρον αὐτῇ. 59 Καὶ ἐγένετο ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ὀγδόῃ ἦλθον περιτεμεῖν τὸ παιδίον, καὶ ἐκάλουν αὐτὸ ἐπὶ τῷ ὀνόματι τοῦ πατρὸς αὐτοῦ Ζαχαρίαν. 60 καὶ ἀποκριθεῖσα ἡ μήτηρ αὐτοῦ εἶπεν· οὐχί, ἀλλὰ κληθήσεται Ἰωάννης. 61 καὶ εἶπον πρὸς αὐτὴν ὅτι οὐδείς ἐστιν ἐκ τῆς συγγενείας σου ὃς καλεῖται τῷ ὀνόματι τούτῳ. 62 ἐνένευον δὲ τῷ πατρὶ αὐτοῦ τὸ τί ἂν θέλοι καλεῖσθαι αὐτό. καὶ αἰτήσας πινακίδιον ἔγραψεν λέγων· 63 Ἰωάννης ἐστὶν τὸ ὄνομα αὐτοῦ. καὶ

è assai sottile, ma la lezione σὺν αὐτῇ non può creare alcun equivoco; dopo un lungo cantico è molto corretto ripetere il soggetto, ed anzi l'uso del pronome è un segno d'eleganza per evitare la ripetizione del nome Elisabetta al principio del v. 57.

NASCITA E CIRCONCISIONE DI GIOV. BATTISTA 57-66.

57. ἐπλήσθη ὁ χρόνος τοῦ τεκεῖν αὐτήν: locuzione ebraica ved. *Gen.* 25, 24 καὶ ἐπληρώθησαν αἱ ἡμέραι τοῦ τεκεῖν αὐτήν.

58. ἐμεγάλυνεν: questo verbo va inteso in senso proprio « *far grande* » e non come al v. 46. I LXX lo usano in questo senso traducendo la forma הִגְדִּיל (*Gen.* 19, 19).

59. ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ὀγδόῃ: in conformità alla legge (*Gen.* 17, 12; 21, 4; *Lev.* 12, 3) l'ottavo giorno dopo la nascita il bambino fu circonciso. Questa operazione originariamente poteva compierla chiunque anche una donna (*1 Mac.* 1, 60; 2, 6-10) ma più tardi, data l'abilità necessaria, fu riservata ad uno specialista detto *mohel* (1). — ἐκάλουν: imperfetto *de conatu* (2). Il soggetto del verbo sono οἱ περίοικοι καὶ οἱ συγγενεῖς del v. 58. Al momento della circoncisione, sul ricordo forse di quanto aveva fatto Jahvè ad Abramo ed a Sara (*Gen.* 17, 5. 13) o si cambiava il nome agli adulti o si imponeva ai neonati. La scelta del nome era, in principio, tratta sempre da qualche evento che aveva accompagnato la nascita (*Gen.* 4, 1. 25; 5, 29; 19, 37), ma in tempi più recenti, come è indicato dal v. 61, si soleva scegliere fra gli antenati. L'uso di imporre al neonato il nome del padre, quando ancora viveva, è rarissimo nel V. T. (*Tob.* 1, 1. 9); e per questa ragione alcuni critici hanno rimproverato a Luca una scarsa conoscenza degli

(1) Cfr. F. X. Kortleitner, *Archaeologia biblica* [2] (Oeniponte 1917) 394.
(2) Cfr. Blass-Debrunner, *Gramm. des N. T. Griechisch* [5], § 326.

57 Compiutosi per Elisabetta il tempo di partorire, ella diè alla luce un figliolo. 58 E i suoi vicini e parenti, udito che il Signore avea manifestata la sua misericordia con Lei, se ne rallegravano con essa. 59 E poi, all'ottavo giorno, vennero a circoncidere il bambino e lo chiamavano col nome di suo padre, Zaccaria. 60 Allora sua madre prese la parola, e disse: « No, si chiamerà Giovanni ».

61 Ed essi le replicarono: « Non vi è alcuno nel tuo parentado che porti questo nome »; 62 e con cenni domandavano a suo padre come voleva che fosse chiamato. 63 Ed egli chiesta una tavoletta, vi scrisse: « il suo nome è Giovanni ». E tutti se ne maravigliarono.

---

usi e costumi ebraici. Ma pur tralasciando che simili esempi si incontrano in Giuseppe Flavio [1] e nella letteratura talmudica [2] l'intenzione dei vicini e parenti di chiamare il figlio di Elisabetta col nome di Zaccaria poteva provenire da un sentimento di benevolenza verso i genitori, per il caso straordinario della nascita del figlio, che, alla loro età, poteva considerarsi come postumo, e certamente non sarebbe stato confuso col nome del padre.

60. καὶ ἀποκριθεῖσα... εἶπεν: ved. v. 19. Elisabetta illuminata dallo Spirito Santo, oppure avvisata da Zaccaria che poteva avergli scritto in una tavoletta tutta la scena dell'apparizione al tempio, vuole che sia eseguito l'ordine dell'angelo (v. 13).

62. ἐνένευον: per sciogliere la controversia i famigliari e vicini fanno dei cenni a Zaccaria, perchè risolva la questione. Zaccaria, quindi, oltre che muto sembra che fosse anche sordo, altrimenti non avrebbero chiesto la sua volontà con segni. — τὸ τί ἂν θέλοι: l'uso dell'articolo davanti ad una proposizione, specialmente interrogativa, come l'uso di ἄν davanti all'ottativo, è una delle principali caratteristiche dallo stile di Luca. (Per τὸ ved. 1, 62; 9, 46; 19. 48; 22. 2. 4; 23, 24; *Act.* 4, 21; 22, 30; per l'ottativo con ἄν ved. 1, 62; 9, 46; 15. 26; 28, 36; *Act.* 8, 31; 9, 17; 17, 17).

63. πινακίδιον: è una piccola tavoletta di legno od altra materia, spalmata di cera, dove solevasi scrivere. — ἔγραψεν λέγων: Il participio λέγων corrispondente all'ebraico לֵאמֹר non indica che Zaccaria

---

[1] *Antiq.* 20, 9. 1.

[2] Cfr STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch* 2 (München 1924) 107 s.; G. H. BOX, *The virgin birth of Jesus*, 222 s.

ἐθαύμασαν πάντες. 64 ἀνεῴχθη δὲ τὸ στόμα αὐτοῦ παραχρῆμα καὶ ἡ γλῶσσα αὐτοῦ, καὶ ἐλάλει εὐλογῶν τὸν θεόν. 65 Καὶ ἐγένετο ἐπὶ πάντας φόβος τοὺς περιοικοῦντας αὐτούς, καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ὀρεινῇ τῆς Ἰουδαίας διελαλεῖτο πάντα τὰ ῥήματα ταῦτα, 66 καὶ ἔθεντο πάντες οἱ ἀκούσαντες ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῶν, λέγοντες· τί ἄρα τὸ παιδίον τοῦτο ἔσται; καὶ γὰρ χεὶρ κυρίου ἦν μετ' αὐτοῦ. 67 Καὶ Ζαχαρίας ὁ πατὴρ αὐτοῦ ἐπλήσθη πνεύματος ἁγίου καὶ ἐπροφήτευσεν λέγων·

---

parlasse, ma ha il valore del nostro segno (:) (*2 Reg.* 11, 15; *4 Reg.* 10, 6; *1 Mac.* 8, 31; 11, 57). — ἐθαύμασαν πάντες: restavano meravigliati per l'accordo della madre e del padre sul nome estraneo alla parentela, e dovettero comprendere che i genitori eseguivano un ordine superiore.

64. ἀνεῴχθη δὲ τὸ στόμα: la proposizione è zeugmatica, davanti ἡ γλῶσσα avrebbe dovuto starvi ἐλύθη (*Mc.* 7, 35). La lingua dei muti era ritenuta come legata (*Is.* 35, 6; *Mc.* 7, 35). La parola παραχρῆμα può essere considerata come propria dello stile di Luca. (Nove volte nel Vangelo, sei negli Atti, due in Mt., soltanto 18 volte nei LXX). — καὶ ἐλάλει εὐλογῶν τὸν θεόν: fu, probabilmente, in questo momento che Zaccaria pronunziò il cantico del *Benedictus* posto da S. Luca come solenne conclusione al racconto dell'Infanzia del Battista. Il Lagrange (1) pensa invece che le parole pronunciate da Zaccaria al momento della nascita costituissero un atto di ringraziamento a Dio (εὐλογεῖν τὸν θεὸν) per la ricuperata loquela, mentre il *Benedictus* costituirebbe la risposta (ἐπροφήτευσεν, v. 67) alle domande fatte intorno alla sorte del bambino (v. 66).

65. καὶ ἐγένετο ἐπὶ πάντας φόβος: simile costruzione del verbo γίνεσθαι con φόβος soggetto e l'accusativo di persona retto da ἐπί trovasi in *Atti* 5, 11. — τὰ ῥήματα: nel greco significa: « *parole* »; ma la intera frase ritrovasi nei LXX come traduzione di הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה (*Ex.* 4, 30; 1 *Reg.* 21, 13); qui ha il senso biblico di « *tutte le cose* » gli avvenimenti cioè ed i discorsi avvenuti dal mutismo di Zaccaria fino alla sua guarigione.

66. ἔθεντο... ἐν τῇ καρδίᾳ: locuzione ebraica. 1 *Reg.* 21, 13; 2 *Reg.* 13, 33: *Is.* 47, 1. — τί: è stato considerato dalla Vulgata come aggettivo neutro in accordo col nome παιδίον (*quis... puer*), ma è più conforme all'uso classico, specialmente con ἄρα, che serve a dare all'in-

---

(1) *Évang. selon Luc*, 58.

64 In quell'istante s'aprì la sua bocca e si sciolse la sua lingua, e parlava benedicendo Dio.

65 E tutti i loro vicini furon presi da timore, e per tutta la regione montuosa della Giudea tutte queste cose erano oggetto di conversazione; 66 e quanti le udivano, le conservavano nel loro cuore e dicevano: « che diventerà mai questo bambino? » Ed infatti la mano del Signore era con Lui.

67 E Zaccaria suo padre, fu ripieno di Spirito Santo, e profetò così:

---

terrogazione maggior forza, considerarlo come predicato. (= *quid*) (1). — καὶ γὰρ χεὶρ κυρίου ἦν μετ'αὐτοῦ: καὶ γὰρ ed il verbo εἶναι all'imperfetto servono a distaccare questa proposizione dalla precedente; non fa parte, infatti, delle parole dette dai vicini, ma è una riflessione storica dell'Evangelista.

CANTICO DEL BENEDICTUS, 67-79.

Il cantico si compone di cinque strofe e ciascuna strofa contiene tre stichi. Le prime due strofe hanno l'accento 2 + 2, la terza a la quarta 3 + 2, la 5ª strofa è costituita da un distico con accenti 3 + 3 (2).

L'Harnack ha considerato il *Benedictus* come creazione di S. Luca fatta sulla imitazione di frasi tolte dai Salmi e dai Profeti, ed ha affermato che « le prime tre strofe (vv. 68-75) — in tutto sarebbero cinque strofe con quattro linee ciascuna — sono poste solo superficialmente nella forma di un salmo ebraico, ma che un esatto esame rivela un genuino periodo greco, che fa onore all'autore del prologo (1, 1-4). Il periodo è forzato nella veste ebraica, le mani sono le mani di Esaù, ma la voce è la voce di Giacobbe » (3). L'espressioni dell'Harnack sono certamente esagerate, perchè, se ogni stico, come vedremo, ha un riflesso nello stile di S. Luca, ha pure un largo parallelo nella lingua dei LXX; poi, mentre i versetti del prologo formano un unico periodo, che grammaticalmente non può essere inter-

---

(1) Cfr. BLASS-DEBRUNNER, *Gramm. des N. T. Griechisch* 5, § 299, 2.

(2) FR. ZORELL, *Die Metrik und die Kunstformen der hebräischen Psalmendichtung* (Münster in W. 1914) 47 ha tradotto il *Benedictus* in ebraico considerandolo irregolare negli stichi e negli accenti. Il GRIMME (*Die Oden Salomos*, 143) e l'AYTOUN (*Journal of Theol. Studies*, 18 [1917] 283) sono riusciti a dare una regolarità nelle strofe e negli stichi a detrimento però di parole e interi versetti.

(3) Cfr. *Lukas der Arzt*, 152.

68 Εὐλογητὸς κύριος ὁ θεὸς τοῦ Ἰσραήλ, | ὅτι ἐπεσκέψατο καὶ ἐποίησεν λύτρωσιν τῷ λαῷ αὐτοῦ, | 69 καὶ ἤγειρεν κέρας σωτηρίας ἡμῖν | ἐν οἴκῳ Δαυὶδ παιδὸς αὐτοῦ,	בָּרוּךְ יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל כִּי־פָקַד וַיַּעַשׂ פְּדוּת לְעַמּוֹ וַיָּרֶם־לָנוּ קֶרֶן־יְשׁוּעָה בְּבֵית־דָּוִד עַבְדּוֹ:
70 καθὼς ἐλάλησεν διὰ στόματος τῶν ἁγίων ἀπ' αἰῶνος προφητῶν αὐτοῦ, 73 ὅρκον ὃν ὤμοσεν πρὸς Ἀβραὰμ τὸν πατέρα ἡμῶν, | 71 σωτηρίαν ἐξ ἐχθρῶν ἡμῶν | καὶ ἐκ χειρὸς πάντων τῶν μισούντων ἡμᾶς,	כִּי־דִבֶּר בְּפִי־נְבִיאָיו הַקְּדוֹשִׁים אֲשֶׁר־מֵעוֹלָם בִּשְׁבוּעָה אֲשֶׁר־נִשְׁבַּע לְאַבְרָהָם אָבִינוּ יְשׁוּעָה מֵאֹיְבֵינוּ וּמִיַּד כָּל־שׂנְאֵנוּ:

rotto sino alla fine, questo non è il caso dei vv. 68-75 dove le frasi si appongono l'una all'altra come nello stile dei Salmi, e dove ogni strofa forma una unità. Del resto per la materia e per la forma del *Benedictus* trovansi pure dei paralleli nei Salmi di Salomone (1), tanto che alcuni critici hanno preteso sostenere, come vedremo, che questo primitivamente era un puro Salmo giudaico trasportato da S. Luca nella sua narrazione.

Prima strofa — (vv. 68-69) — *Gloria a Dio perchè il Salvatore è disceso nella casa di David.*

68. εὐλογητὸς κύριος: formula dossologica che si ritrova spesso nei Salmi. (*Ps.* 40, 14; 71, 18; 88, 53; 105, 48). — ὅτι ἐπεσκέψατο: Il verbo ἐπισκέπτομαι è usato spesso dai LXX nella traduzione di פָּקַד ed indica una visita di Dio buona o cattiva a seconda che concede dei favori o castiga. Qui, per il contesto, si tratta di una visita favorevole. (Cfr. *Ps.* 110, 9).

69. κέρας σωτηρίας: è una metafora ebraica desunta dalla forza che risiede nella testa e nelle corna di alcuni animali (bufalo, bove), e indica, in termine concreto, un potente Salvatore.

L'Harnack dice che σωτηρία (2) è un'espressione favorita di Luca: ma se ciò è vero, perchè dopo S. Paolo la usa più degli altri scrittori del N. T., (4 volte nel Vangelo, sei volte negli Atti e soltanto

(1) Cfr. I. G. Machen, *The Hymns of the First Chapter of Luke* in: *The Princeton Theol. Rev.* 10 (1212, 1) 20.

(2) Cfr. *Lukas der Arzt*, 72.

68 Benedetto sia il Signore, Dio d'Israele
chè ha visitato e redento il suo popolo,
69 ha suscitato per noi un potente Salvatore
nella casa di David, suo servo.

70 Come aveva promesso per la bocca
dei suoi santi profeti ab antiquo;
73 per il giuramento che egli aveva giurato
ad Abramo nostro Padre;
71 un Salvatore dai nostri nemici,
e dalla mano di tutti coloro che ci odiano.

---

una volta in S. Giovanni), pure è assai frequente nei LXX e nei *Salmi di Salomone* (1).

Tutti gli aoristi di questa prima strofa ἐπεσκέψατο, ἐποίησεν, ἤγειρεν, perfetti in ebraico, indicano che l'opera della redenzione è già incominciata. Zaccaria conosce quindi il mistero operato nel seno di Maria, e le sue parole ἐν οἴκῳ Δαυὶδ alludono alla discendenza davidica di Maria.

Seconda strofa — (vv. 70-73-71) — *La venuta del Salvatore è il compimento delle antiche promesse.*

I primi due stichi di questa seconda strofa sono da considerarsi come una parentesi, in modo che il terzo stico (v. 71) dipenda dalla frase principale (v. 69). della quale è uno sviluppo e spiegazione. Abbiamo trasportato dopo il v. 70 il v. 73 per ragioni dell'armonia ritmica e logica: difatti questa strofa formata di stichi con accenti 2 + 2 manca del secondo stico, mentre la terza strofa, dove gli stichi hanno l'accento 3 + 2 abbonda di uno stico con differente metro; d'altra parte l'allusione di Zaccaria alla casa di Davide (v. 69) è collegata alle promesse fatte dal profeta Natan (*2 Reg.* 7, 26) ed annunziate dagli altri profeti (*Is.* 9, 6; 11, 1; 53, 3. 4; *Ier.* 23, 5; *Os.* 2, 3; *Am.* 1, 11; *Mich.* 5, 2) e, risalendo ancora più in alto, alle promesse fatte con giuramento ad Abramo (*Gen.* 22, 17) che dalla sua posterità sarebbe sorto il liberatore; in modo che le idee di Zaccaria si raggruppano così:

Prima strofa — Benedetto Dio che ci ha mandato il Salvatore dalla casa di David.

---

(1) Cfr. Macher, *art. cit.*, p. 8.

לַעֲשׂוֹת־חֶסֶד עִם־אֲבוֹתֵינוּ	72 ποῆσαι ἔλεος μετὰ τῶν πατέρων
וְלִזְכֹּר אֶת־בְּרִית קָדְשׁוֹ	ἡμῶν καὶ μνησθῆναι διαθήκης ἁγίας
לָתֵת־לָנוּ בְּלִי־פָחַד	αὐτοῦ, | τοῦ δοῦναι ἡμῖν 74 ἀφόβως ἐκ
לְהִנָּצֵל מִיַּד אוֹיְבֵינוּ	χειρὸς ἐχθρῶν ῥυσθέντας | λατρεύειν
לְעָבְדוֹ בְּיֹשֶׁר	αὐτῷ 75 ἐν ὁσιότητι καὶ δικαιοσύνῃ
וּבְצִדְקָה לְפָנָיו כָּל־יְמֵינוּ׃	ἐνώπιον αὐτοῦ πάσας τὰς ἡμέρας
	ἡμῶν.

וְאַתָּה הַיֶּלֶד	76 Καὶ σὺ δέ, παιδίον προφήτης
תִּקָּרֵא נְבִיא עֶלְיוֹן	ὑψίστου κληθήσῃ· | προπορεύσῃ γὰρ
כִּי־לִפְנֵי יְהוָה	πρὸ προσώπου κυρίου ἑτοιμάσαι ὁδοὺς
תֵּלֵךְ לְפַנּוֹת דְּרָכָיו	αὐτοῦ, | 77 τοῦ δοῦναι γνῶσιν σοτη-
לַהַת־דַּעַת יְשׁוּעָה	ρίας τῷ λαῷ αὐτοῦ ἐν ἀφέσει ἁμαρ-
לְעַמּוֹ בִּסְלִיחַת חַטֹּאתָם׃	τιῶν αὐτῶν,

Seconda strofa — (come aveva promesso ai profeti e giurato ad Abramo) per liberarci dalle oppressioni dei nostri nemici.

70. L'Harnack si appoggia molto su questo versetto, che ha un parallelo verbale negli *Atti* 1, 20, per concludere alla creazione di Luca nel *Benedictus*. Ma perchè, osserviamo noi, queste parole non potrebbero provenire da una fonte anteriore a S. Luca? È infatti ormai riconosciuto da molti esegeti che i primi capitoli degli Atti e, in particolare il discorso di S. Pietro, dove è riportato questo versetto, provengono da un originale semitico che probabilmente era scritto (1).

71. σωτηρίαν: È un'apposizione a κέρας σωτηρίας di cui è uno sviluppo e spiegazione (Cfr. *Ps.* 105, 10).

Terza strofa — (vv. 72-74-75). — *Il fine per il quale è venuto il Salvatore.*

Tutti gli stichi di questa strofa con accento 3 + 2, cominciano nel greco con un infinito finale e terminano col pronome ἡμῶν; e

(1) Cfr. KNABENBAUER, *In Actus Apostolorum* (Parisiis 1899) 7.

72 Per usar misericordia ai nostri padri
e ricordarsi della santa sua alleanza;
per concederci 74 che, senza timore,
liberati dalle mani dei nostri nemici,
lo serviamo 75 in santità e giustizia
nel suo cospetto, durante i giorni nostri.

76 E tu stesso, o bambino,
sarai chiamato profeta dell'Altissimo,
sarai il Precursore del Signore
per preparare le sue vie,
77 per insegnare al suo popolo la via della salute
nella remissione dei loro peccati.

---

nell'ebraico acquistano un'eleganza esterna ben visibile con il ל, col quale cominciano, e con la rima נו al termine.

72. ποιῆσαι ἔλεος: cfr. *Mich.* 7, 20. Dio vuole avere pietà anche degli ebrei defunti e colmarli di gioia, adempiendo nei figli le promesse fatte ai Padri e le condizioni del patto d'alleanza stabilite con Abramo, Isacco e Giacobbe.

74. τοῦ δοῦναι ἡμῖν: cfr. *Ier.* 11, 5; *Ps.* 104, 11. Questo stico ed il seguente indicano lo scopo vero e positivo della venuta del Salvatore: a darci cioè la grazia, dopo che fossimo liberati dai nostri nemici, di servirlo senza timore nella santità e nella giustizia.

Quarta strofa — (vv. 76-77) — *Ufficio del Precursore.*

76. καὶ σὺ δέ: καὶ indica una idea differente, ma connessa con le precedenti mediante δὲ. — προφήτης ὑψίστου: l'Angelo Gabriele aveva annunziato a Zaccaria che Giovanni avrebbe camminato davanti al Signore nello spirito e nello zelo del profeta Elia. — προπορεύσῃ: con reminescenze isaiane (40, 3) viene indicato l'ufficio del Precursore: egli deve preparare le vie spirituali, i cuori e le anime al regno messianico, come in Oriente si solevano preparare le strade dinanzi al Re.

77. γνῶσιν σωτηρίας: il Battista preparerà la venuta del Salvatore, facendo conoscere che la vera natura della salute consiste nella remissione dei peccati.

בַּעֲרוּר רַחֲמֵי־חֶסֶד אֱלֹהֵינוּ
שֶׁפָּקְדָנוּ זֶרַח מָרוֹם
לְהָאִיר לְיוֹשְׁבֵי־חֹשֶׁךְ וְצַלְמָוֶת
לְהָכִין רַגְלֵינוּ אֶל־דֶּרֶךְ שָׁלוֹם:

78 διὰ σπλάγχνα ἐλέους θεοῦ ἡμῶν, ἐν οἷς ἐπεσκέψατο ἡμᾶς ἀνατολὴ ἐξ ὕψους, | 79 ἐπιφᾶναι τοῖς ἐν σκότει καὶ σκιᾷ θανάτου καθημένοις, | τοῦ κατευθῦναι τοὺς πόδας ἡμῶν εἰς ὁδον εἰρήνης.

80 Τὸ δὲ παιδίον ηὔξανεν καὶ ἐκραταιοῦτο πνεύματι, καὶ ἦν ἐν ταῖς ἐρήμοις ἕως ἡμέρας ἀναδείξεως αὐτοῦ πρὸς τὸν Ἰσραήλ.

2.

1 Ἐγένετο δὲ ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ἐξῆλθεν δόγμα παρὰ Καίσαρος Αὐγούστου ἀπογράφεσθαι πᾶσαν τὴν οἰκουμένην. 2 αὕτη ἡ ἀπογραφὴ πρώτη ἐγένετο ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρηνίου.

Quinta strofa — 78-79 — *Effetti della venuta del Salvatore.*

Questa strofa è composta di un solo distico con sei accenti per ogni stico.

78. διὰ σπλάγχνα: Le viscere, sia presso i Giudei sia presso i Greci, erano ritenute come la sede della compassione e dell'affetto. — ἀνατολή: letteralmente « la parte orientale » del cielo o della terra, o « il levarsi » del sole o di una stella. — ἐξ ὕψους: dall'alto cioè dal cielo. Questa espressione, con riferimento alla metafora usata da Isaia (60, 3), designa, in termine concreto, il « Salvatore » (1) il quale dissiperà le tenebre foltissime di coloro che giacciono nell'errore (i pagani), e condurrà i giudei nella via della salute e della felicità messianica. - ἐπιφᾶναι: infinito consecutivo (= ut illuminet) seguito dall'infinito finale τοῦ κατευθῦναι. - ὁδον εἰρήνης: la via che conduce alla pace.

80. τὸ δὲ παιδίον ηὔξανεν καὶ ἐκραταιοῦτο πνεύματι: è indicato lo sviluppo fisico, intellettuale e morale del bambino. — ἐν ταῖς ἐρήμοις: *il deserto di Giuda*, da dove, probabilmente, il Battista cominciò il suo ministero (Cfr. *Mt.* 3, 1).

NASCITA DI GESÙ 2, 1-20.

1. ἐγένετο δὲ... ἐξῆλθεν: ved. 1, 8 e 2, 6 — ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις: questa espressione, assai generale, non va riferita ad uno dei diversi

---

(1) Cfr. F. Zorell, *N. T. Lexicon graecum* s. v. ἀνατολή, p. 46.

78 Per il cuore misericordioso del nostro Dio,
splenderà su noi, Sole levatosi dall'alto,
per illuminare chi giace nella tenebre e nell'ombra di [morte,
per guidare i nostri passi nella via della pace.

80 E il bambino cresceva e si fortificava nello spirito, e stette nei deserti fino al giorno della sua manifestazione ad Israele.

2.

1 Ora in quei giorni uscì un editto di Cesare Augusto che fosse fatto il censimento di tutto l'Impero.

2 Questo primo censimento fu eseguito mentre Quirinio

---

avvenimenti narrati nel capitolo primo (vv. 8. 26. 36. 56). ma all'insieme dei medesimi cioè al tempo del re Erode (1, 5). — δόγμα: nel N. T. indica sempre « *decreto, precetto dell'autorità pubblica* » (*Act.* 16 4; 17, 7. *Col.* 2, 14; *Eph.* 2, 15). — ἀπογράφεσθαι: infinito presente della voce media o passiva, significa: mettere in iscritto l'azione detta ἀπογραφή — registrazione del nome, età, sesso, condizione delle persone d'una famiglia, ed i beni della medesima allo scopo di fissare le tasse personali, fiscali o militari. — πᾶσαν τὴν οἰκουμένην: va sottinteso γῆν o χώραν. Letteralmente significa tutta la terra abitata (*universus orbis.* Vulgata): espressione iperbolica che, nella lingua del tempo, indicava l'*Imperium Romanum* (1).

2. αὕτη ἡ ἀπογραφὴ πρώτη: i codici ℵBΔ, omettono l'articolo ἡ e così αὕτη può considerarsi soggetto e ἀπογραφὴ πρώτη predicato: « *questo fu un primo censimento* », mentre ritenendo l'articolo, che è usitatissimo con αὕτη, soltanto πρώτη è predicato: « *questo censimento fu il primo* » — ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας: la traduzione della Vulgata « *a praeside Syriae Cyrino* » non è esatta, perchè il testo greco porta: (*mentre in Siria aveva egemonia Quirinio.* - ἡγεμών: è un termine che ha una certa larghezza: S. Luca (3. 1) lo applica a Tiberio che era

---

(1) Sopra delle antiche iscrizioni greche è stato ritrovato il titolo κύριος τῆς οἰκουμένης dato agli imperatori. Tolomeo (*Geogr.* 2, 1-2); Polibio, 6, 48 usano la identica espressione per indicare l'*Imperium Romanum.*

3 καὶ ἐπορεύοντο πάντες ἀπογράφεσθαι, ἕκαστος εἰς τὴν ἑαυτοῦ πόλιν. 4 Ἀνέβη δὲ καὶ Ἰωσὴφ ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας ἐκ πόλεως Ναζαρὲθ εἰς τὴν Ἰουδαίαν εἰς πόλιν Δαυὶδ ἥτις καλεῖται Βηθλεέμ, διὰ τὸ εἶναι αὐτὸν ἐξ οἴκου καὶ πατριᾶς Δαυίδ, 5 ἀπογράψασθαι σὺν Μαριὰμ τῇ μεμνηστευμένῃ αὐτῷ γυναικὶ οὔσῃ ἐγκύῳ. 6 Ἐγένετο δὲ ἐν τῷ εἶναι αὐτοὺς ἐκεῖ ἐπλήσθησαν αἱ ἡμέραι τοῦ τεκεῖν αὐτήν, 7 καὶ ἔτεκεν τὸν υἱὸν αὐτῆς τὸν πρωτότοκον, καὶ ἐσπαργάνωσεν αὐτὸν καὶ ἀνέκλινεν αὐτὸν ἐν φάτνῃ, διότι οὐκ ἦν αὐτοῖς

Imperatore, e a Ponzio Pilato che era Procuratore della Giudea. — Κυρηνίου: i manoscritti BW hanno Κυρίνου donde può essere venuta la lezione *Cyrinus* della Vulgata; ma il vero nome è *P. Sulpicius Quirinius* (1).

5. τῇ μεμνηστευμένῃ αὐτῷ: così portano i manoscriti ℵBCDLΞW Copt., Sahid., Pesch.; aggiungono γυναικὶ ΑΓΔ Vulg (*desponsata sibi uxore*) Got.. Etiop., mentre la versione Siro-sinaitica e le latine *a b c* hanno soltanto « *cum uxore sua* ». La prima lezione, confermata dai codici più autorevoli, è la più attendibile, perchè nel contesto riesce di più difficile interpretazione. Dal contesto infatti risulta chiaramente che, al momento del viaggio per Betlehem, la *deductio in domum* (*Nissuin*) aveva già avuto luogo fra Giuseppe e Maria; perchè dunque invece del termine *sposata* comparisce di nuovo il termine *fidanzata* come al v. 27 del 1 cap.? Una ragione, uno scopo vi deve essere stato nella mente dello scrittore, e ci sembra che sia quello di esprimere per mezzo di un significato nuovo dato alla parola fidanzata, il fatto nuovo di una donna che pur maritata, resta in quello stato come una fidanzata, cioè vergine. Come vedremo al cap. V è molto probabile che Maria sia andata a Betlehem, perchè doveva farsi ufficialmente iscrivere come sposa di Giuseppe, e così S. Luca, che aveva narrato la scena della Annunziazione, per non recare alcun'ombra sulla Verginità di Maria avrebbe intenzionalmente evitato il termine γυνή, ed indicato che Maria, anche nello stato di matrimonio, era casta come una fidanzata cioè sempre vergine.

La seconda variante con γυναικί può appunto essere nata dal desiderio di spiegare meglio la prima lezione, facendo conoscere che Maria al momento del viaggio a Betlehem era moglie a Giuseppe, pur essendo rimasta *fidanzata* (= *Vergine*) nel matrimonio. Nella terza infine un qualche copista avrebbe curato di mettere in rilievo

---

(1) Cfr. Tacito, *Ann.* 3, 48.

era Governatore della Siria. 3 E andavano tutti a farsi iscrivere, ciascuno nella sua città; 4 laonde anche Giuseppe salì dalla Galilea, dalla città di Nazaret, nella Giudea, alla città di David, chiamata Betlehem, perchè egli era della casa e della famiglia di David, 5 per farsi iscrivere con Maria, sua promessa sposa, che era incinta.

6 E avvenne che mentre si trovavano ivi, si compirono per Lei i giorni del parto; 7 e partorì il suo figlio primogenito, lo fasciò, e lo pose a giacere in una mangiatoia, perchè non v'era posto per loro nell'albergo.

---

unicamente la ragione del viaggio, e così avrebbe sostituito al termine *desponsata* il termine *uxore*.

6. Questo versetto mette bene in rilievo l'unità stilistica dei due capitoli. Cfr. lo stesso costrutto 1, 9. 57.

7. τὸν πρωτότοκον: secondo l'uso biblico (*Ex.* 34, 19-20; *Num.* 18, 15; *Ex.* 13, 2. 12. 13) questa parola non si usa per indicare il primo nato in comparazione di altri fratelli minori, ma il primogenito, nel senso veramente fisico (1). — ἐν φάτνῃ: è la mangiatoia degli animali: presso gli orientali era o mobile (e serviva per dar da mangiare all'aperto) o fissa (e serviva per l'uso interno della stalla), ma tanto l'una che l'altra, data la sua forma, poteva servire di culla; il contesto sembra però alludere ad una mangiatoia fissa. — ἐν τῷ καταλύματι: questo nome, con l'articolo, designa l'albergo o, propriamente, il *Khan* (2) dove ognuno poteva trovare un rifugio per sè e per gli animali. Data l'affluenza dei forestieri venuti a Betlehem a cagion del censimento, Giuseppe e Maria non trovarono posto nel caravanserraglio, onde si ritirarono in qualche grotta vicina che serviva da stalla (3).

---

(1) S. Girolamo, (*adv. Helv.* 10. ML 23, 203) dice: « Omnis unigenitus est primogenitus: non omnis primogenitus est unigenitus. Primogenitus est, non tantum post quem et alii, sed ante quem nullus ».

(2) Questi *khan* erano formati di un gran quadrato cinto da un muro di pietra: le bestie stavano nel cortile all'aperto, ed i viaggiatori sotto gli archi che circondavano il cortile. Secondo alcuni (cfr. F. Zorell, *N. T. Lexicon graecum* s. v. p. 290) la parola κατάλυμα in analogia a 23, 33 non designerebbe il caravanserraglio, ma una camera da ospiti. Giuseppe si sarebbe rivolto a qualche famiglia amica o parente, la quale, avendo già ricevuto altri ospiti, non potè procurare alla Santa Famiglia altro alloggio che la stalla.

(3) La tradizione che Gesù sia nato in una grotta è fondata su antiche testimonianze. Cfr. S. Giustino, *Dial. c. Tryph.* 78. MG 6, 658; Origene, *Contra Celsum*. 1, 51.

τόπος ἐν τῷ καταλύματι. 8 Καὶ ποιμένες ἦσαν ἐν τῇ χώρᾳ τῇ αὐτῇ ἀγραυλοῦντες καὶ φυλάσσοντες φυλακὰς τῆς νυκτὸς ἐπὶ τὴν ποίμνην αὐτῶν. 9 καὶ ἄγγελος κυρίου ἐπέστη αὐτοῖς καὶ δόξα κυρίου περιέλαμψεν αὐτούς, καὶ ἐφοβήθησαν φόβον μέγαν. 10 καὶ εἶπεν αὐτοῖς ὁ ἄγγελος·

μὴ φοβεῖστε· ἰδοὺ γὰρ εὐαγγελίζομαι ὑμῖν | χαρὰν μεγάλην, ἥτις ἔσται παντὶ τῷ λαῷ,

אַל־תִּירְאוּ כִּי־הִנְנִי מְבַשֵּׂר אֶתְכֶם
שִׂמְחָה גְדוֹלָה תִּהְיֶה לְכָל־הָעָם׃

11 ὅτι ἐτέχθη ὑμῖν σήμερον σωτήρ, | ὅς ἐστιν Χριστὸς κύριος, ἐν πόλει Δαυίδ.

כִּי־יֻלַּד לָכֶם הַיּוֹם מוֹשִׁיעַ
הַמָּשִׁיחַ הָאָדוֹן בְּעִיר דָּוִיד׃

---

8. Καὶ ποιμένες ἦσαν... ἀγραυλοῦντες: per l'uso della costruzione perifrastica del verbo εἶναι all'imperfetto con il participio presente ved. 1, 21. — ἀγραυλοῦντες: significa: fare di un campo (= ἀγρός) una dimora (= αὐλή), quindi *vivere ai campi*. — φιλάσσοντες φυλακὰς: la combinazione di parole affini, dovuta ad influsso ebraico (*Num.* 1, 53; 18, 3) è favorita negli scritti di Luca (v. 9; 7, 79; 17, 24; 22, 12). — τῆς νυκτὸς: può considerarsi come genitivo di qualità (= *vigilias noctis*); ma, meglio, come genitivo di tempo (= *noctu*). La nascita di

---

MG 11, 755; S. Girolamo, *Epist.* 46, 10. ML 22, 9401; ed anche oggi è in una grotta sormontata da una ricca basilica, fatta costruire dall'imperatrice S. Elena (Eusebio *Vita Constant.* 3, 43. MG 20, 1103) che il pellegrino cristiano venera il luogo consacrato dalla nascita del Redentore.

Degna pure di tutto il rispetto è la tradizione che nella grotta ove nacque Gesù vi fossero degli animali e specialmente il bue e l'asino. La presenza della mangiatoia (ἐν φάτνῃ, v. 7) fa pensare appunto a questi animali che nell'Oriente vivono nella medesima stalla.

È però fuor di luogo scorgere, come han fatto alcuni scrittori ecclesiastici (Origene, *Hom. 13 in Luc.* MG 13, 1832; S. Ambrogio, *In Lc.* ML 15, 1649 s.; S. Girolamo, *Epist.* 108. ML 22, 884) nella tradizione del bue e dell'asino l'avveramento di due passi biblici (« cognovit bos possessorem suum et asinus praesepe domini sui » *Is.* 1, 3 ed « in medio duorum animalium cognoscaris » [*ebr.* « in medio annorum notum facies] *Hab.* 3, 2) i quali nel testo e nel contesto non hanno niente a vedere col fatto della nascita del Redentore. Cfr. E. Power, *Bos et asinus ad Praesepe* in: *Verbum Domini*, 1 (1921) 369-73.

« Nelle catacombe di S. Sebastiano, vi era un affresco, oggi quasi completamente sparito, ove era raffigurata « la mangiatoia » in forma di una tavola stretta con quattro piedi: su di essa « avviluppato in fasce » stava il Bambino Gesù, nello sfondo appariva il capo di un asino e di un bue, e al disopra il busto del Salvatore ». G. Wilpert, *Le Pitture delle catacombe romane* 1 (Roma 1914) 187.

8 Or, in quella stessa contrada, c'eran dei pastori i quali stavano ai campi, e facevan di notte la guardia al loro gregge.

9 Ed un Angelo del Signore apparve ad essi, e la gloria del Signore sfolgorò su di loro, e sbigottiron di gran timore.

10 E l'Angelo disse loro:

« Non temete ch'io vi reco il buon annunzio
di una grande allegrezza, che avrà tutto il popolo:

11 Oggi vi è nato un Salvatore,
che è il Cristo Signore, nella città di David.

Gesù avvenne durante la notte, ma dal testo riesce difficile arguirne la stagione (1).

9. καὶ ἄγγελος κυρίου ἐπέστη: il verbo ἐφίστημι è usato da S. Luca, specialmente all'aoristo 2°. per descrivere apparizioni improvvise (24, 4; *Act.* 12, 7; 23, 11). — δόξα κυρίου περιέλαμψεν: lo splendore è un segno della presenza di Dio. Cfr. *Ex.* 10, 7. 10; 24, 17.

10. καὶ εἶπεν αὐτοῖς ὁ ἄγγελος: le parole dell'angelo (ὁ ἄγγελος con articolo *anaforico* ved. v. 9) sono contenute in tre distici di quattro accenti (2 + 2) per ogni stico.

Primo distico (v. 10). — L'Angelo annunzia una grande gioia ai pastori.

— εὐαγγελίζομαι: ved. 1, 20. Già il Profeta Isaia (9, 1), come del resto tutta la letteratura messianica, aveva preannunziato che la venuta del Messia avrebbe apportato una grande gioia. Questa gioia è annunziata dall'Angelo ai pastori, ma è destinata a tutto il popolo.

Secondo distico (v. 11). — La nascita del Salvatore, Messia e Signore, è la causa della grande gioia.

— σωτήρ: questo vocabolo non si trova nè in S. Marco nè in S. Matteo, ma soltanto due volte negli Atti (5, 31; 13, 23), una in S. Giovanni (4, 42) e diverse volte in S. Paolo; è, però, frequente nella lingua dei LXX (*Iud.* 3, 9; *Is.* 45, 15; *Ruth* 4, 17). Il Salvatore annunziato

---

(1) I documenti che mettono la nascita di Gesù nell'inverno (25 Dicembre) risalgono al IV secolo. Cfr. G. Bonaccorsi, *Il Natale* (Roma 1913) 50-3.

Con questa tradizione non ripugna la circostanza che, secondo S. Luca (2, 8) i pastori si trovavano ancora al pascolo, giacchè in Palestina l'inverno non è così rigido come presso di noi. Il p. Lagrange, che vi risiede da molti anni, osserva che anche oggi vi sono dei pastori beduini che vivono per tutto l'anno all'aperto con il loro bestiame, e ricorda che ai 27 Dicembre dell'anno 1910/11 il termometro segnava all'ombra 26 gradi *centigr.* mentre in altri anni le prime piogge furono attese fino al 14 Gennaio. *Évang. selon Luc*, p. 73.

12 καὶ τοῦτο ὑμῖν τὸ σημεῖον, εὑρήσετε | βρέφος ἐσπαργανωμένον καὶ κείμενον ἐν φάτνῃ.

וְזֶה לָּכֶם הָאוֹת תִּמְצְאוּן
יֶלֶד מָחְתָּל וְשֹׁכֵב בָּאֵבוּם׃

13 καὶ ἐξαίφνης ἐγένετο σὺν τῷ ἀγγέλῳ πλῆθος στρατιᾶς οὐρανίου αἰνούντων τὸν θεὸν καὶ λεγόντων·

14 δόξα ἐν ὑψίστοις θεῷ
καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία[ς].

è veramente il Messia; infatti è nato nella città di David. — Χριστὸς κύριος: ricorre nel N. T. soltanto questa volta, e per questo alcuni critici (1) hanno creduto che dipenda da un'errata traduzione della frase מְשִׁיחַ יְהוָה, che i LXX hanno sempre reso con χριστὸς κυρίου; ma basterà osservare che questo titolo, nella forma usata da S. Luca, era stato di già applicato al Messia nei Salmi di Salomone (17, 36).

Terzo Distico (v. 12) — L'Angelo offre un segno per riconoscere il neonato Messia.

— καὶ τοῦτο ὑμῖν τὸ σημεῖον: Il costrutto è lo stesso che *Ex.* 3, 12; 1 *Reg.* 14, 10; *Is.* 7, 14.

13. σὺν τῷ ἀγγέλῳ: per l'uso di σὺν in Luca ved. 1, 56. — πλῆθος: ved. 1. 10.— στρατιᾶς οὐρανίου: genitivo partitivo: «una moltitudine delle schiere celesti. Secondo l'uso biblico צְבָא הַשָּׁמַיִם sono gli angeli (*Ps.* 148, 2; 3 *Reg.* 22, 19) o gli astri del firmamento (*Deut.* 4, 19; 17, 3); qui, il senso è chiaro, sono gli angeli. — αἰνούντων τὸν θεὸν: *constructio ad sensum.*

14. Il Cantico del *Gloria* presenta nella fine una variante di una certa importanza: εὐδοκίας od εὐδοκία.

La lezione ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας è confermata dai codici ℵABDW e dalle versioni Sahid., Got., Vulg. e dai Padri latini; l'altra ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία dai codici LPΓΔ, dalla Pesch., Boai. ed in generale dai Padri greci e Siriaci dopo il quarto secolo. « La prima lezione — osserva il P. Lagrange — (2) non può essere una lezione occidentale a cagione della Sahidica, nè egiziana a cagione della Gotica e del codice D. È dunque la lezione più antica corretta in Oriente con una lezione più facile ». Che sia più facile appare evidente sol che si consideri che alla nascita del Salvatore il favore o beneplacito divino era destinato a propagarsi non ad una sola categoria, come vuole la le-

---

(1) Cfr. I. G. MACHEN, *The first two Chapters of Luke* in: *Princeton Theol. Rev.* 10 (1912, 2) 271.

(2) *Évang. selon Luc.* p. 76 s.

12 Questo vi sia di segnale: troverete
un bambino fasciato e coricato in una mangiatoia ».

13 Ed in quell'istante si raccolse con l'Angelo una schiera dell'esercito celeste che lodava Dio e diceva:

14 « Gloria negli altissimi a Dio,
e pace sulla terra tra gli uomini di buona volontà ».

---

zione εὐδοκίας, ma a tutti gli uomini, perchè con la nascita del Salvatore si inaugurava un periodo di gioia universale. E questa, forse, è la ragione per cui la lezione εὐδοκία ha avuto largo successo fra i Padri greci e siri. Con questa lezione abbiamo però un tristico ebraico:

כָּבוֹד בַּמְּרוֹמִים לֵאלֹהִים
וּבָאָרֶץ שָׁלוֹם
בַּאֲנָשִׁים רָצוֹן:

ed in questo tristico non è conservata l'uniformità degli accenti voluta dalla metrica ebraica; giacchè il primo stico ha tre accenti e gli altri soltanto due; di più il terzo stico apparisce come una ripetizione del secondo.

Con la lezione invece di εὐδοκίας si ottiene un perfetto distico regolare con gli accenti 3 + 3:

כָּבוֹד בַּמְּרוֹמִים לֵאלֹהִים
וּבָאָרֶץ שָׁלוֹם בְּאַנְשֵׁי־רָצוֹן

che offre un vero parallelo nei termini:

δόξα = *gloria* ἐν ὑψίστοις = *in altissimis* θεῷ = *Deo*
εἰρήνη = *pax* ἐπὶ γῆς = *in terra* ἐν ἀνθρώποις = *hominibus*

cosicchè εὐδοκίας = *bonae voluntatis*, non essendo parallela a nessun'altra parola, resta come una specificazione di ἐν ἀνθρώποις = *hominibus* [1].

La lezione quindi εὐδοκίας sembra preferibile per la forza del metro e del parallelismo, e, sebbene la più difficile, quanto alla interpre-

---

[1] אַנְשֵׁי־רָצוֹן: forma un solo accento conforme alla regola: « in vocum complexibus unum conceptum formantibus, prima vox solet absque accentu pronuntiari si syllabarum numerus non est magnus ». V. ZAPLETAL, *De poes. hebraeor.*², p. 28.

15 Καὶ ἐγένετο ὡς ἀπῆλθον ἀπ' αὐτῶν εἰς τὸν οὐρανὸν οἱ ἄγγελοι, καὶ οἱ ἄνθρωποι οἱ ποιμένες εἶπον πρὸς ἀλλήλους· διέλθωμεν δὴ ἕως Βηθλεέμ καὶ ἴδωμεν τὸ ῥῆμα τοῦτο τὸ γεγονὸς ὃ ὁ κύριος ἐγνώρισεν ἡμῖν, 16 καὶ ἦλθον σπεύσαντες, καὶ ἀνεῦρον τήν τε Μαριὰμ καὶ τὸν Ἰωσὴφ καὶ τὸ βρέφος κείμενον ἐν τῇ φάτνῃ· 17 ἰδόντες δὲ διεγνώρισαν περὶ τοῦ ῥήματος τοῦ λαληθέντος αὐτοῖς περὶ τοῦ παιδίου τούτου. 18 καὶ πάντες οἱ ἀκούσαντες ἐθαύμασαν περὶ τῶν λαληθέντων ὑπὸ τῶν ποιμένων πρὸς αὐτούς· 19 ἡ δὲ Μαριὰμ πάντα συνετήρει τὰ ῥήματα ταῦτα συμβάλλουσα ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῆς. 20 καὶ ὑπέστρεψαν οἱ ποιμένες δοξάζοντες καὶ αἰνοῦντες τὸν θεὸν ἐπὶ πᾶσιν οἷς ἤκουσαν καὶ εἶδον καθὼς ἐλαλήθη πρὸς αὐτούς.

21 Καὶ ὅτε ἐπλήσθησαν ἡμέραι ὀκτὼ τοῦ περιτεμεῖν αὐτόν, καὶ ἐκλήθη τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦς, τὸ κληθὲν ὑπὸ τοῦ ἀγγέλου πρὸ τοῦ συλληφθῆναι αὐτὸν ἐν τῇ κοιλίᾳ.

---

tazione, è in perfetta armonia con l'idea generale di tutto il contesto dei due capitoli, dove la salute è considerata come una conversione al bene, la quale suppone certe condizioni morali (1, 17. 51. 76).

Ma la parola εὐδοκία deve intendersi in senso oggettivo od in quello soggettivo? La pace, cioè, annunziata dagli angeli si diffonderà su gli uomini che sono oggetto del favore divino o su gli uomini che sono disposti in tale o tal'altra maniera verso Dio? Molti esegeti moderni accettano il primo senso per il motivo che εὐδοκία significa — come dice Suida — τὸ ἀγαθὸν θέλημα τοῦ θεοῦ. Ma in realtà — osserveremo col P. Lagrange — « questa parola può essere detta tanto degli uomini quanto di Dio »; quindi posta dopo ἐν ἀνθρώποις va intesa di un sentimento umano, secondo il senso ordinario del genitivo di qualità; se si fosse trattato di Dio sarebbe stato necessario aggiungere αὐτοῦ. Ha il senso naturale del latino « *bonae voluntatis* ».

15. Καὶ ἐγενετο... καὶ εἶπον: per la costruzione ved. 1, 8. — ὡς ἀπῆλθον: ved. 1, 23. — διέλθωμεν δή: soggiuntivo coortativo — ἕως = *usque ad:* indica una certa distanza. — ἴδωμεν τὸ ῥῆμα τοῦτο τὸ γεγονὸς: la frase è propria dello stile di Luca. (8, 34; *Act.* 13, 17).

16. καὶ ἀνεῦρον: il verbo ἀν-ευρίσκειν usato, soltanto da S. Luca, (*Act.* 22, 4) significa: « *trovare dopo aver fatto delle ricerche* ». Davanti a βρέφος e φάτνῃ vi è l'articolo *anaforico*, ved. v. 12.

19. συνετήρει: come esprime bene, questo imperfetto, lo stato psi-

15 E di poi, quando gli Angeli se ne partirono da loro verso il cielo, i pastori presero a dir fra loro: « andiamo, dunque, insino a Betlehem e vediamo quello che è accaduto, e che il Signore ci ha fatto sapere ».

16 Ed andarono in fretta, e trovaron Maria e Giuseppe ed il Bambino posto nella mangiatoia; 17 e, poi che l'ebbero veduto, divulgarono ciò che loro era stato detto di quel Bambino; 17 e tutti coloro che li udirono, si meravigliarono delle cose riferite loro dai pastori; 19 ma Maria conservava in sè tutte queste cose, e vi meditava in cuor suo.

20 Ed i pastori se ne ritornarono, glorificando e lodando Iddio, di tutto quello che avevano udito e veduto, in conformità di quanto era stato loro detto.

21 E quando furon passati gli otto giorni, in capo ai quali doveva essere circonciso, gli fu posto il nome di Gesù, come era stato chiamato dall'Angelo prima ch'Egli fosse concepito nel seno materno.

---

cologico di Maria in opposizione con l'aoristo ἐθαύμασαν (v. 18) usato per i pastori! τὰ ῥήματα ταῦτα: tutte le parole e gli avvenimenti accaduti dalla visita dell'angelo (1, 26) alla visita dei pastori.

20. καὶ δοξάζοντες καὶ αἰνοῦντες τὸν θεὸν: sebbene i due verbi δοξάζω ed αἰνέω sembrino sinonimi, pure il primo indica *glorificare Dio* per la sua maestà, il secondo *lodare Dio* in ringraziamento dei benefici ricevuti.

— ἐπὶ πᾶσιν οἷς: *attrazione diretta* del pronome relativo. — ἤκουσαν: non soltanto le cose dette loro dall'angelo, ma anche ciò che avevano appreso da Giuseppe e Maria.

CIRCONCISIONE DI GESÙ 21.

21. Καὶ ὅτε ἐπλήσθησαν ἡμέραι ὀκτὼ τοῦ περιτεμεῖν αὐτόν: per il costrutto ved. 1, 57; 2, 6. — καὶ ἐκλήθη: καὶ, giustamente omesso dalla Vulgata, serve ad introdurre l'apodosi ved. 1, 12. 17. — τὸ κληθὲν ὑπὸ τοῦ ἀγγέλου: ved. 1, 31. Da questo versetto si rileva, che l'imposizione del nome coincideva con la cerimonia della circoncisione.

22 Καὶ ὅτε ἐπλήσθησαν αἱ ἡμέραι τοῦ παθαρισμοῦ αὐτῶν κατὰ τὸν νόμον Μωϋσέως, ἀνήγαγον αὐτὸν εἰς Ἱεροσόλυμα παραστῆσαι τῷ κυρίῳ, 23 καθὼς γέγραπται ἐν νόμῳ κυρίου ὅτι »πᾶν ἄρσεν διανοῖγον μήτραν ἅγιον τῷ κυρίῳ κληθήσεται,« 24 καὶ τοῦ δοῦναι θυσίαν κατὰ τὸ εἰρημένον ἐν τῷ νόμῳ κυρίου, ζεῦγος τρυγόνων ἢ δύο νοσσοὺς περιστερῶν. 25 Καὶ ἰδοὺ ἦν ἄντρωπος ἐν Ἱερουσαλὴμ ᾧ ὄνομα Συμεών, καὶ ὁ ἄνθρωπος οὗτος δίκαιος καὶ εὐλαβής, προσδεχό-

---

PURIFICAZIONE DI MARIA E PRESENTAZIONE DI GESÙ AL TEMPIO 22-39.

22. Καὶ ὅτε ἐπλήσθησαν αἱ ἡμέραι τοῦ καθαρισμοῦ αὐτῶν: questa lezione col pronome αὐτῶν è criticamente la più accertata; sebbene la frase del Levitico (12, 6) « καὶ ὅταν ἀναπληρωθῶσιν αἱ ἡμέραι καθάρσεως αὐτῆς » supponga il singolare « αὐτῆς » che ritrovasi soltanto in un manoscritto corsivo. Il pronome (*eius*) della Vulgata, probabilmente riferito a Gesù, « et postquam impleti sunt dies purgationis *eius*... tulerunt *illum* in Jerusalem », supporrebbe il pronome αὐτοῦ, che trovasi in altri sei manoscritti. Per la critica testuale, essendo sicura la lezione αὐτῶν, resta a determinare a chi si riferisce quel plurale. Grammaticalmente sembrerebbe riferirsi ai genitori che sono soggetto del verbo ἀνήγαγον (= *tulerunt*); ma poichè il contesto abbina la descrizione di due cerimonie distinte: la *purificazione di Maria* (vv. 22ª e 24), e il *riscatto del figlio primogenito* (vv. 22ᵇ-23), è evidente che il plurale non può riferirsi che ai due protagonisti delle due cerimonie: Gesù e Maria. È inutile avvertire che in nessun luogo del V. T. è fatta allusione all'impurità del padre.

Secondo i *Num.* (18, 15) il primogenito doveva essere redento al trentunesimo giorno dalla nascita col pagamento di cinque sicli, ma sebbene il testo insinui la convenienza che il neonato fosse presentato al tempio, pure quest'atto non era obbligatorio: il padre poteva pagare l'imposta ai sacerdoti del suo distretto.

In virtù di un'altra legge, nella quale il libro del *Levitico* (c. 12) è assai particolareggiato, quaranta o ottanta giorni dopo il parto, a seconda che il neonato era maschio o femmina, le madri giudaiche erano obbligate a presentarsi al tempio per farsi togliere l'impurità legale che avevano contratto: però era permesso di ritardare questo viaggio per una ragione plausibile, anzi, se la madre dimorava lontana da Gerusalemme, non era obbligata a presentarsi personalmente, ma poteva incaricare una persona amica di offrire in suo nome il sacrificio richiesto dalla legge.

Nondimeno le madri israelitiche tenevano a cuore di adempiere

22 E quando poi furon compiuti i giorni della loro purificazione, secondo la legge di Mosè, essi lo portarono a Gerusalemme per presentarlo al Signore, 23 come è scritto nella legge del Signore « che ogni maschio uscito il primo dal seno materno sarà consacrato al Signore »; 24 e per dare in sacrificio, conforme è prescritto dalla legge del Signore, un paio di tortore o due giovani piccioni.

25 Ci era allora in Gerusalemme un uomo, di nome Simeone, e quest'uomo era giusto e pio e attendeva la consola-

integralmente la legge, e approfittavano di quest'occasione per soddisfare anche alla cerimonia del riscatto. Quindi, volendo Maria purificarsi personalmente al tempio, è naturale che abbia pensato a riscattare il figlio a Gerusalemme; la maggior perfezione della osservanza della legge era una buona ragione per ritardare di qualche giorno il riscatto del figlio ([1]). Il pronome plurale deve dunque riferirsi alla madre e al figlio: si tratta — osserveremo col P. Lagrange — ([2]) di una frase mal fatta: « al momento della purificazione (*di Maria e Gesù*) essi (*Giuseppe e Maria*) lo (*Gesù*) condussero al tempio. Il pensiero di S. Luca è chiaro: egli si occupa principalmente di Gesù che deve essere necessariamente compreso nel pronome plurale, ma gli associa Maria parlando dei due piccioni. Tutti e due sono associati nel rito, ed è di loro che si tratta. La parola καθαρισμοῦ, che significa riscatto o semplicemente espiazione, è stata scelta a causa di Maria, ma in maniera da convenire a Gesù meglio che καθάρσεως che era nei LXX il termine tecnico per la parturiente.

25. καὶ ἰδοὺ ἦν ἄνθρωπος... ᾧ ὄνομα Συμεών: si è cercato di identificare quest'uomo con altri personaggi dell'epoca, con Simeone, il Pio, Sommo Sacerdote ([3]), o col Rabbi Simeone, figlio del celebre Hillel e padre di Gamaliele ([4]); ma queste congetture sono prive di qualunque fondamento storico; e, d'altra parte, non sembra possibile che S. Luca abbia voluto indicare questi celebri personaggi con la semplice parola ἄνθρωπος. Sappiamo solo dal testo che questo Simeone

([1]) Cfr. Strack-Billerbeck, *Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch* 2 (München 1914); G. H. Box, *The Virgin Birth of Jesus* (London 1916) 92.

([2]) *Évang. selon Luc.* 82.

([3]) *Evangelium Nicodemi* (Tischendorf, *Evangelia apocrypha* [2], 397).

([4]) Cfr. Ioh. Lightfoot, *Horae hebraicae et talmudicae* 3, p. 40; Strack-Billerbeck, *Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch* 2, p. 124.

μενος παράκλησιν τοῦ Ἰσραήλ, καὶ πνεῦμα ἦν ἅγιον ἐπ' αὐτόν· 26 καὶ ἦν αὐτῷ κεχρηματισμένον ὑπὸ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου μὴ ἰδεῖν θάνατον πρὶν ἢ ἴδῃ τὸν Χριστὸν κυρίου. 27 καὶ ἦλθεν ἐν τῷ πνεύματι εἰς τὸ ἱερόν· καὶ ἐν τῷ εἰσαγαγεῖν τοὺς γονεῖς τὸ παιδίον Ἰησοῦν τοῦ ποιῆσαι αὐτοὺς κατὰ τὸ εἰθισμένον τοῦ νόμου περὶ αὐτοῦ, 28 καὶ αὐτὸς ἐδέξατο αὐτὸ εἰς τὰς ἀγκάλας καὶ εὐλόγησεν τὸν θεὸν καὶ εἶπεν·

29 νῦν ἀπολύεις τὸν δοῦλόν σου,	עַתָּה תְשַׁלַּח עַבְדְּךָ
δέσποτα, κατὰ τὸ ῥῆμά σου ἐν εἰρήνῃ·	כִּדְבָרְךָ אֲדֹנָי בְּשָׁלֹם:
30 ὅτι εἶδον οἱ ὀφθαλμοί μου τὸ σωτήριόν σου, | 31 ὃ ἡτοίμασας κατὰ πρόσωπον πάντων τῶν λαῶν,	כִּי־רָאוּ עֵינַי יְשׁוּעָתֶךָ: חֲכִינוֹתָ לִפְנֵי כָּל־הָעַמִּים:
32 φῶς εἰς ἀποκάλυψιν ἐθνῶν	אוֹר לְגִלּוֹת גּוֹיִם
καὶ δόξαν λαοῦ σου Ἰσραήλ.	וְתִפְאֶרֶת יִשְׂרָאֵל עַמֶּךָ:

abitava a Gerusalemme; era già avanzato nell'età (vv. 25-26), era giusto, osservatore della legge e pio, cioè uomo di tanta fede che, malgrado le umiliazioni del suo popolo, attendeva la consolazione di Israele. — Ἱερουσαλήμ: S. Luca usa quattro volte la forma greca Ἱεροσόλυμα e ventisei volte la forma attuale ebraica, mentre S. Marco e S. Giovanni non l'usano mai e S. Matteo una sola volta (23, 37). — παράκλησιν: Nel greco sarebbe propriamente *preghiera*, come ha reso la versione *e «expextans precem Israel»*; ma nei LXX è sempre traduzione di נֶחָם (= *consolazione*): è un'espressione astratta per indicare colui che i Profeti avevano annunziato come il *Consolatore* (*Is.* 41, 1. 3).

26. κεχρηματισμένον: ved. *Mt.* 2, 12. Era stato rivelato a Simeone, dallo Spirito Santo, che non sarebbe morto prima d'aver veduto con i suoi occhi il Messia. — ἰδεῖν θάνατον: è una espressione semitica (*Is.* 88, 49); vedere la morte = *morire*. — πρὶν ἢ ἴδῃ: il congiuntivo con πρίν anche senza ἄν, dopo frase negativa, è usato pure dai classici (5).

27. καὶ ἦλθεν ἐν τῷ πνεύματι: Mosso da ispirazione divina Simeone si portò al Tempio, e vi giunse quando Maria e Giuseppe erano appena entrati (ἐν τῷ εἰσαγαγεῖν) nel sacro recinto. Il verbo εἰσάγω è usato ancora 2 volte nel 3° Vangelo (14, 21; 22. 54). 6 volte negli Atti

(5) Cfr. Blass-Debrunner, *Gramm. des N. T. Griechisch.*[5] § 283, 3.

zione d'Israele, e lo Spirito Santo era sopra di lui, 26 e gli era stato rivelato dallo Spirito Santo che non avrebbe gustata la morte prima d'aver visto il Cristo del Signore.

27 Così egli, mosso dallo Spirito, venne al tempio quando i genitori del Bambino Gesù lo portavano per fare a suo riguardo ciò che prescriveva la legge; 28 egli se lo prese fra le braccia, benedisse Dio e disse:

29 « Or fai andare in pace il tuo servo,
o Signore, secondo la tua parola;

30 chè gli ochi miei han visto la tua salute,
31 che hai preparato al cospetto di tutti i popoli,

32 luce per illuminare le nazioni,
e gloria d'Israele, tuo popolo.

---

degli Apostoli e soltanto due volte negli altri scritti del N. T. (*Ioh.* 18, 16; *Hebr.* 1, 6).

Simeone avendo compreso per illuminazione divina che il bambino tenuto nelle braccia della giovane madre era il Redentore, lo prese nelle sue braccia e cantò il *Nunc Dimittis*.

Questo cantico è contenuto in tre piccole strofe di un distico ciascuna con gli accenti 3 + 3. Nel *primo distico* (v. 29) chiede di poter morire, nel *secondo* (v. 30-31) indica il motivo di tale richiesta, nel *terzo* (v. 32) descrive scultoriamente la missione del Salvatore.

Questi distici, e per il ritmo e per il parallelismo, sono eminentemente ebraici.

29. ἀπολύεις: Questo verbo è usato spesso per designare la liberazione di un prigioniero, il congedo di truppe, il cambio delle sentinelle, ma il significato suo proprio è « *disciogliere* ». È usato qui in senso metaforico. I due termini antitetici δεσπότης e δούλος stanno ad indicare che Simeone considera la morte come uno scioglimento dai lacci, come una liberazione dalle pene della vita. — κατὰ τὸ ῥῆμά σου: allude all'oracolo già menzionato al v. 26.

30. τὸ σωτήριόν σου: aggettivo sostantivato che sta per il nome concreto di *Salvatore*. (*Is.* 40, 5).

32. I due termini φῶς e δόξα sono due apposizioni parallele a τὸ σωτήριον: il Salvatore per i pagani sarà luce che rischiarerà i sedenti nelle tenebre (*Gen.* 22, 18, *Ps.* 109, 15; *Is.* 2, 6; 27, 5; 40, 3) e, per i fratelli giudei, gloria del loro sangue.

33 καὶ ἦν ὁ πατὴρ αὐτοῦ καὶ ἡ μήτηρ θαυμάζοντες ἐπὶ τοῖς λαλουμένοις περὶ αὐτοῦ. 34 καὶ εὐλόγησεν αὐτοὺς Συμεὼν καὶ εἶπεν πρὸς Μαριὰμ τὴν μητέρα αὐτοῦ·

ἰδοὺ οὗτος κεῖται εἰς πτῶσιν καὶ ἀνάστασιν | πολλῶν ἐν τῷ Ἰσραὴλ καὶ εἰς σημεῖον ἀντιλεγόμενον,

הִנֵּה־זֶה מוּסָד לִנְפִילָה וְלִתְקוּמָה
לְרַבִּים בְּיִשְׂרָאֵל וְלְאוֹת יְרִיבָה׃

35 καὶ σοῦ δὲ αὐτῆς τὴν ψυχὴν διελεύσεται ῥομφαία, | ὅπως ἂν ἀποκαλυφθῶσιν ἐκ πολλῶν καρδιῶν διαλογισμοί.

וְגַם־אַתְּ בְּנַפְשֵׁךְ תַּחְתֹּר חֶרֶב
לְהִגָּלוֹת מַחֲשָׁבוֹת לְרַבּוֹת רַבִּים׃

36 Καὶ ἦν Ἄννα προφῆτις, θυγάτηρ Φανουήλ, ἐκ φυλῆς Ἀσήρ· αὕτη προβεβηκυῖα ἐν ἡμέραις πολλαῖς, ζήσασα μετὰ ἀνδρὸς ἔτη ἑπτὰ ἀπὸ τῆς παρθενίας αὐτῆς, 37 καὶ αὐτὴ χήρα ἕως ἐτῶν ὀγδοήκοντα τεσσάρων, ἥ οὐκ ἀφίστατο τοῦ ἱεροῦ νηστείαις καὶ

---

33. καὶ ἦν ὁ πατὴρ αὐτοῦ καὶ ἡ μήτηρ: Alcuni codici AEGHKMΘ hanno, in luogo di πατὴρ αὐτοῦ, il nome Ἰωσήφ. — θαυμάζοντες: Maria e Giuseppe restano meravigliati per l'atto singolare di Simeone e per le sue parole, che manifestano la conoscenza della missione del Bambino.

34. καὶ εὐλόγησεν: significa: felicitare e dichiarare beati. Simeone felicita i genitori per un tanto figliuolo, e, spingendo lo sguardo nel futuro, profetizza a sua madre. La profezia è contenuta in una strofa di due distici con gli accenti 2 + 2. Qui il metro non è quello del *Nunc Dimittis*, ma la diversità si spiega dal cambiamento della situazione. Là, è un inno di ringraziamento a Dio, qui, una profezia a Maria.

34. κεῖται: propriamente « *giace* », qui, figuratamente, « *è destinato* » (*Phil.* 1, 16; I *Tess.* 3, 3). — εἰς πτῶσιν καὶ ἀνάστασιν: due termini antitetici: di fronte a Gesù nessuno potrà restare indifferente: non per parte di Gesù, ma per parte degli uomini che, o lo ameranno o lo odieranno. — ἀντιλεγόμενον: nel N. T. ha il senso di *contestato, negato* (ved. 20. 27; *Ioh.* 19. 12; *Rom.* 10. 21; *Tit.* 1, 9; 3. 9; *Act.* 13, 45; 18, 19. 22).

33 E suo padre e sua madre restavano meravigliati delle cose che erano state dette intorno a Lui, 34 e Simeone li benedì, e disse a Maria sua Madre:

« Ecco ch'Egli è posto a rovina e risurrezione
di molti in Israele, e per segno di contraddizione;

35 ed anche a te una spada trafiggerà l'anima,
affinchè sieno svelati i pensieri di molti cuori ».

36 E vi era una profetessa, Anna, figlia di Fanuel della tribù d'Aser, — la quale era molto attempata, poichè era vissuta sette anni col marito dopo la sua verginità, 37 e rimasta poi vedova aveva raggiunto gli ottantaquattro anni — che non si allontanava mai dal tempio, ma serviva a Dio, notte e

---

Il Salvatore doveva essere un segno intorno al quale si dovevano riunire tutti i figli di Israele, ma invece fu rigettato.

35. καὶ σοῦ δὲ: Simeone, avendo di mira il Salvatore esposto alla contradizione, ha una parola pure per Maria che, nella ripulsa dei Giudei, avrebbe avuto il cuore trapassato dai più acuti dolori. — ῥομφαία = *spada larga*: è una immagine classica per esprimere i più profondi dolori.

Alcuni esegeti hanno considerato il terzo stico come una parentesi, e collegato ὅπως ad ἀντιλεγόμενον, ma lo svolgimento del pensiero profetico è più naturale se l'ultimo stico si consideri come conclusione dei precedenti.

36. καὶ ἦν Ἄννα προφῆτις: come Maria, sorella di Mosè (*Ex.* 15, 20), come Debora (*Iud.* 4, 4), come Olda (*2 Reg.* 11, 14; *2 Par.* 34, 35), Anna conosceva o prediceva l'avvenire, o più semplicemente, nel senso in cui viene spesso usata la parola *profeta*, nei suoi discorsi difendeva la legge di Dio riprendendo il vizio e incoraggiando la virtù. — καὶ αὐτὴ χήρα ἕως ἐτῶν ὀγδοήκοντα τεσσάρων: la frase è ambigua, e non può determinarsi con certezza se i 48 anni costituissero la sua età, oppure il tempo in cui era rimasta vedova: in quest'ultimo caso aggiungendo 7 anni di matrimonio, e 15 di ragazza (15 + 7 + 84) avrebbe avuto circa 106 anni.

37. λατρεύουσα νύκτα καὶ ἡμέραν: ricorre soltanto qui e negli Atti degli Apostoli (17, 7) e mai nei LXX.

δεήσεσιν λατρεύουσα νύκτα καὶ ἡμέραν. 38 καὶ αὐτῇ τῇ ὥρᾳ ἐπιστᾶσα ἀνθωμολογεῖτο τῷ θεῷ καὶ ἐλάλει περὶ αὐτοῦ πᾶσιν τοῖς προσδεχομένοις λύτρωσιν Ἰερουσαλήμ.

39 Καὶ ὡς ἐτέλεσαν ἅπαντα τὰ κατὰ τὸν νόμον κυρίου, ὑπέστρεψαν εἰς τὴν Γαλιλαίαν εἰς τὴν πόλιν ἑαυτῶν Ναζαρέθ.

40 Τὸ δὲ παιδίον ηὔξανεν καὶ ἐκραταιοῦτο πληρούμενον σοφίας, καὶ χάρις θεοῦ ἦν ἐπ' αὐτό.

41 Καὶ ἐπορεύοντο οἱ γονεῖς αὐτοῦ κατ' ἔτος εἰς Ἰερουσαλὴμ τῇ ἑορτῇ τοῦ πάσχα. 42 Καὶ ὅτε ἐγένετο ἐτῶν δώδεκα, ἀναβαινόντων αὐτῶν κατὰ τὸ ἔθος τῆς ἑορτῆς, 43 καὶ τελειωσάντων τὰς ἡμέρας, ἐν τῷ ὑποστρέφειν αὐτοὺς ὑπέμεινεν Ἰησοῦς ὁ παῖς ἐν Ἰερου-

---

38. αὐτῇ τῇ ὥρᾳ: la frase, con o senza ἐν, ricorre cinque volte nel testo di S. Luca, due volte negli Atti e mai nel N. T. Anche questa, come la precedente, va ritenuta per una caratteristica propria dello stile di Luca. — ἀνθωμολογεῖτο: la proposizione ἀντί non ha il senso di una replica a Simeone, ma indica che tanto Anna quanto Simeone si trovaron d'accordo nel rendere grazie a Dio. — περὶ αὐτοῦ: dal contesto è il banbino Gesù.

IL RITROVAMENTO DI GESÙ AL TEMPIO 41-51.

41. οἱ γονεῖς: alcuni codici latini *a b c ff*^{2} hanno sostituito questa parola con « Ioseph et Maria » — τῇ ἑορτῇ: dativo di tempo: « *per la festa* ». Secondo la legge (*Ex.* 24. 14. 17; 34. 23; *Deut.* 16. 16) gli israeliti erano obbligati a recarsi a Gerusalemme tre volte all'anno, in occasione, cioè, della festa di Pasqua, di Pentecoste e dei Tabernacoli. Al tempo di Nostro Signore sembra che questo precetto non obbligasse coloro che abitavano fuori della Giudea, nondimeno, da ogni parte della Palestina e anche dal di fuori, i pii israeliti non tralasciavano di convenire a Gerusalemme, almeno una volta, e, a preferenza, nella grande solennità di Pasqua.

Le donne non erano obbligate all'osservanza di questo precetto, ma è facile supporre che esse accompagnassero sempre i loro mariti.

Riguardo ai fanciulli l'obbligo preciso cominciava ai 13 anni, ma, dalla letteratura rabbinica apprendiamo (1), che fin dalla più te-

---

(1) Secondo la scuola di SCHAMMAI erano obbligati a recarsi al Tempio quei bambini che potevano stare a cavallo sulle spalle del padre, mentre, secondo la scuola più mite d'HILLEL, vi erano obbligati soltanto coloro che potevano salire i gradini del

giorno, con digiuni e preghiere. 38 Sopraggiunta proprio in quella stessa ora rendeva anch'ella gloria a Dio, e parlava di Lui a tutti quelli che attendevano la redenzione di Gerusalemme.

39 E quando ebbero adempito tutte le prescrizioni della legge del Signore, tornarono in Galilea, nella loro città di Nazaret.

40 Ed il fanciullo cresceva e si irrobustiva pieno di sapienza, e la grazia di Dio era sopra di Lui.

41 I suoi genitori si recavano ogni anno a Gerusalemme per la festa della Pasqua. 42 E allorchè egli ebbe dodici anni, essendo andati costoro, secondo l'usanza, alla festa; 43 dopo che ebbero passato il tempo stabilito, mentre che se ne ritornavano, il fanciullo Gesù rimase in Gerusalemme, ed i suoi genitori non se ne accorsero.

---

tenera età, appena cioè potevano compiere il cammino, dovevano essere assuefatti a queste pratiche religiose. È naturale quindi che Maria e Giuseppe i quali, secondo il testo, si recavano ogni anno in Gerusalemme per la solennità di Pasqua, ossequenti alla tradizione abbiano condotto seco il bambino Gesù anche avanti il 12° anno.

42. ἐτῶν δώδεκα: non indica l'età nella quale venne Gesù per la prima volta a Gerusalemme, ma fissa la data dell'episodio, e cioè Gesù aveva 12 anni quando rimase solo nella città. — ἀναβαινόντων αὐτῶν: participio presente d'abitudine usato nel senso dell'imperfetto. — κατὰ τὸ ἔθος: ved. 1, 9.

43. καὶ τελειωσάντων τὰς ἡμέρας: le feste pasquali avevano inizio la sera del 14 *Nisan* con un solenne banchetto nel quale era consumato l'agnello pasquale; alla mattina ed alla sera del 15 si svolgevano nel Tempio le più grandi solennità (*Ex.* 12, 16; *Lev.* 23, 7) cui assistevano i pellegrini: la mattina del 16 si offrivano a Dio le primizie dei campi. Dal 17 al 22 era mezza festa, ed il 22, giorno dell'ottava e festa intera, terminava la solennità pasquale. I pellegrini non erano obbligati a restare tutta la settimana a Gerusalemme;

Tempio sorretti dalla mano del padre. Cfr. STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch* 2 (München 1924) 141-147. Tutta la pericopa (vv. 41-51) è spiegata da L. FONCK, *Duodennis inter Doctores* in: *Verbum Domini* 2 (1912) 18-25.

σαλήμ, καὶ οὐκ ἔγνωσαν οἱ γονεῖς αὐτοῦ. 44 νομίσαντες δὲ αὐτὸν εἶναι ἐν τῇ συνοδίᾳ ἦλθον ἡμέρας ὁδὸν καὶ ἀνεζήτουν αὐτὸν ἐν τοῖς συγγενεῦσιν καὶ τοῖς γνωστοῖς, 45 καὶ μὴ εὑρόντες ὑπέστρεψαν εἰς Ἰερουσαλὴμ ἀναζητοῦντες αὐτόν. 46 καὶ ἐγένετο μετὰ ἡμέρας τρεῖς εὗρον αὐτὸν ἐν τῷ ἱερῷ καθεζόμενον ἐν μέσῳ τῶν διδασκάλων καὶ ἀκούοντα αὐτῶν καὶ ἐπερωτῶντα αὐτούς· 47 ἐξίσταντο δὲ πάντες οἱ ἀκούοντες αὐτοῦ ἐπὶ τῇ συνέσει καὶ ταῖς ἀποκρίσεσιν αὐτοῦ. 48 καὶ ἰδόντες αὐτὸν ἐξεπλάγησαν, καὶ εἶπεν πρὸς αὐτὸν ἡ μήτηρ αὐτοῦ· τέκνον, τί ἐποίησας ἡμῖν οὕτως; ἰδοὺ ὁ πατήρ σου κἀγὼ ὀδυνώμενοι ἐζητοῦμέν σε. 49 καὶ εἶπεν πρὸς αὐτούς· τί ὅτι ἐζητεῖτέ με; οὐκ ᾔδειτε ὅτι ἐν τοῖς τοῦ πατρός μου δεῖ εἶναί με; 50 καὶ αὐτοὶ οὐ συνῆκαν τὸ ῥῆμα ὃ ἐλάλησεν αὐτοῖς. 51 καὶ κατέβη μετ' αὐτῶν καὶ ἦλθεν εἰς Ναζαρέθ, καὶ ἦν ὑποτασσόμενος αὐτοῖς. καὶ ἡ μήτηρ αὐτοῦ διετήρει παντα τὰ ῥήματα ταῦτα ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῆς. 52 Καὶ Ἰησοῦς προέκοπτεν σοφίᾳ καὶ ἡλικίᾳ καὶ χάριτι παρὰ θεῷ καὶ ἀνθρώποις.

---

i più prendevano la via del ritorno la mattina del 17, ma dalla frase di S. Luca è difficile determinare se Maria e Giuseppe ripartissero il 23, giorno dopo l'ottava, o soltanto il terzo giorno delle feste cioè il 17. — ὑπέμειναν: il verbo ὑπομένω. usato nel N. T. soltanto da S. Luca (*Act.* 17, 14) classicamente significa: «restare in un luogo dopo che gli altri sono partiti».

44. νομίσαντες: questo verbo trovasi ancora al cap. 3, 23, sette volte nel libro degli Atti. 3 volte in S. Paolo e mai più nel N. T. — τῇ συνοδίᾳ: termine classico per «*carovana*». I pellegrini, tanto all'andata che al ritorno, formavano diversi gruppi costituiti d'amici, parenti o paesani. Le donne maritate stavano con i loro mariti. le ragazze con i genitori, mentre i fanciulli erano liberi d'unirsi all'uno od all'altro gruppo. — ἡμέρας ὁδόν: 6 o 7 ore di cammino. — ἀνεζήτουν: l'uso del verbo composto e dell'imperfetto denota bene le ansiose e continue ricerche dei genitori.

46. μετὰ ἡμέρας τρεῖς: probabilmente il terzo giorno della separazione: e cioè, il secondo giorno rifecero il cammino fino a Gerusalemme. e il terzo giorno lo ritrovarono nel Tempio. — ἐν μέσῳ: è usata. secondo lo stile di Luca. a mo' di preposizione: «*fra i dottori*».

Nel giorno di Sabato od altri giorni festivi i dottori della legge si intrattenevano in qualche parte del tempio discutendo fra loro o

44 Avendo dunque supposto che egli fosse con la carovana fecero una giornata di cammino, e lo andavan cercando fra i parenti e i conoscenti; 45 e non avendolo trovato tornarono a Gerusalemme cercandolo.

46 E avvenne che al terzo giorno lo trovarono nel tempio, seduto in mezzo ai dottori che li ascoltava e faceva loro delle domande; 47 e tutti quelli che l'udivano, stupivano della sua intelligenza e delle sue risposte. 48 E come lo videro, essi furono meravigliati; e sua madre gli disse: « figliolo, perchè ci hai fatto questo? Vedi tuo padre ed io ti cercavamo addolorati ». 49 Ed egli rispose loro: « perchè mi cercavate? Non sapevate ch'io devo essere presso il padre mio? ».

50 Ed essi non compresero la parola che aveva detto loro.

51 E scese con essi a Nazaret, ed era loro soggetto. E sua madre custodiva tutte queste cose nel suo cuore.

52 E Gesù cresceva in sapienza, in statura ed in grazia dinanzi a Dio e agli uomini.

---

proponendo questioni agli ascoltatori. Gesù assiso, secondo il costume orientale, a terra, ascoltava attentamente i dottori, prendendo parte nel proporre e nel risolvere delle domande.

49. ἐν τοῖς τοῦ πατρός μου: queste parole che la Vulgata ha tradotto « *in his quae patris mei sunt* » grammaticalmente e logicamente possono significare: « *le cose, gli affari del padre* », quanto « *la casa di mio padre* ». Le due interpretazioni possono giustificarsi con vari esempi di autori sacri e profani: la seconda che è quella delle versioni siriache e dei padri greci, è però più restrittiva della prima, adottata generalmente dai padri latini (1).

52. καὶ Ἰησοῦς: In questi due capitoli l'Evangelista ha ben messo in rilievo i diversi stadi dello sviluppo fisico di Gesù, mostrandocelo allo stato *d'embrione* (ὁ καρπὸς τῆς κοιλίας 1, 42). di *neonato* (τὸ βρέφος 2, 16), di *bambino* (τὸ παιδίον 40), di *fanciullo* (ὁ παῖς v. 43) e qui *adolescente*, usando il semplice nome Ἰησοῦς. Con un semplice versetto è descritto lo sviluppo intellettuale (σοφίᾳ), fisico (ἡλικίᾳ) e morale (χάριτι) di Gesù, dai 12 ai 30 anni. — ἡλικίᾳ: questa parola è ambigua, significando ora *la statura* (*Ioh.* 9, 21. 23; *Heb.* 2, 11). ora *l'età* (*Lc.* 19, 3).

---

(1) Cfr. KNABENBAUER, *In Lc.* ², 147.

3.

23 Καὶ αὐτὸς ἦν Ἰησοῦς ἀγχόμενος ὡσεὶ ἐτῶν τριάκοντα, ὢν υἱός, ὡς ἐνομίζετο, Ἰωσήφ, τοῦ Ἡλεὶ 24 τοῦ Ματθὰτ τοῦ Λευεὶ τοῦ Μελχεὶ τοῦ Ἰανναὶ τοῦ Ἰωσὴφ 25 τοῦ Ματταθίου τοῦ Ἀμὼς τοῦ Ναοὺμ τοῦ Ἐσλεὶ τοῦ Ναγγαὶ 26 τοῦ Μαὰθ τοῦ Ματταθίου τοῦ Σεμεεὶν τοῦ Ἰωσὴχ τοῦ Ἰωδὰ 27 τοῦ Ἰωανὰν τοῦ Ῥησὰ τοῦ Ζοροβάβελ τοῦ Σαλάθιὴλ τοῦ Νηρεὶ 28 τοῦ Μελχεὶ τοῦ Ἀδδεὶ τοῦ Κωσὰμ τοῦ Ἐλμαδὰμ τοῦ Ἤρ 29 τοῦ Ἰησοῦ τοῦ Ἐλιέζερ τοῦ Ἰωρεὶμ τοῦ Ματθὰτ τοῦ Λευεὶ 30 τοῦ Συμεὼν τοῦ Ἰούδα τοῦ Ἰωσὴφ τοῦ Ἰωνὰμ τοῦ Ἐλιακεὶμ 31 τοῦ Μελεὰ τοῦ Μεννὰ τοῦ Ματταθὰ τοῦ Ναθὰν τοῦ Δαυὶδ 32 τοῦ Ἰεσσαὶ τοῦ Ἰωβὴδ τοῦ Βοὸς τοῦ Σαλὰ τοῦ Ναασσὼν 33 τοῦ Ἀμιναδὰβ τοῦ Ἀδμεὶν τοῦ Ἀρνεὶ τοῦ Ἐσρὼμ τοῦ Φαρὲς τοῦ Ἰούδα 34 τοῦ Ἰακὼβ τοῦ Ἰσαὰκ τοῦ Ἀβραὰμ τοῦ Θάρα τοῦ Ναχὼρ 35 τοῦ Σεροὺχ τοῦ Ῥαγαῦ τοῦ Φάλεκ τοῦ Ἔβερ τοῦ Σαλὰ 36 τοῦ Καϊνὰμ τοῦ Ἀρφαξὰδ τοῦ Σὴμ τοῦ Νῶε τοῦ Λάμεχ 37 τοῦ Μαθουσαλὰ τοῦ Ἐνὼχ τοῦ Ἰάρετ τοῦ Μαλελεὴλ τοῦ Καϊνὰν 38 τοῦ Ἐνὼς τοῦ Σὴθ τοῦ Ἀδὰμ τοῦ θεοῦ.

Tutti i padri latini, dipendendo forse dalla Vulgata (*et aetate*), hanno adottato il senso d'età, ma è probabile che l'Evangelista abbia fatto allusione alla statura, giacchè il crescere nell'età non denota sempre un progresso.

GENEALOGIA DI GESÙ 3, 23-38.

23. καὶ αὐτὸς ἦν Ἰησοῦς ἀρχόμενος ὡσεὶ ἐτῶν τριάκοντα: questa lezione dei codici ℵBLX è la più accertata, e in analogia ad altri passi di Luca (23, 5), Ἰησοῦς è soggetto ed ἀρχόμενος predicato.

Il genitivo ἐτῶν τριάκοντα è retto da ἦν: « e Gesù aveva circa trenta anni quando cominciò il suo ministero ». — ὢν υἱός, ὡς ἐνομίζετο Ἰωσήφ, τοῦ Ἡλεὶ: il rapporto genealogico, tanto presso gli scrittori sacri (*1 Reg.* 1, 1; *Esdr.* 7, 1-5) come profani (*Erodoto* 1, 7; 3, 88; 7, 204), è indicato o con υἱὸς seguito dal nome proprio senza articolo, oppure con il semplice articolo senza il nome. Così Ἰωσὴφ è senza articolo perchè determinato da υἱός, mentre τοῦ, davanti agli altri nomi, sta in luogo di υἱοῦ. Il senso più ovvio è dunque: « essendo figlio (come lo si supponeva) di Giuseppe, figliuolo di Eli... » [1].

24. La lista dei nomi degli antenati di Gesù varia nei diversi ma-

---

[1] Cfr. M. Hetzenauer, *De Genealogia Christi*, collez. *Lateranum* (Roma 1922) 46-51.

3.

23. E Gesù aveva circa trent'anni quando cominciò il suo ministero; egli era (come lo si supponeva) figliolo di Giuseppe, figliolo di Eli, figliolo di Mathat, 24 figliolo di Levi, figliolo di Melchi, figliolo di Iannai, figliolo di Giuseppe, 25 figliolo di Matatia, figliolo di Amos, figliolo di Naum, figliolo di Esli, figliolo di Naggai, 26 figliolo di Maat, figliolo di Matatia, figliolo di Semei, figliolo di Giuseppe, figliolo di Giuda, 27 figliolo di Ioanan, figliolo di Resa, figliolo di Zorobabele, figliolo di Salatiel, figliolo di Neri, 28 figliolo di Melchi, gliolo di Addi, figliolo di Cosam, figliolo di Elmadan, figliolo di Er, 29 figliolo di Gesù, figliolo di Eliezer, figliolo di Jorim, figliolo di Mathat, figliolo di Levi, 30 figliolo di Simeone, figliolo di Giuda, figliolo di Giuseppe, figliolo di Giona, figliolo di Eliacim, 31 figliolo di Melea, figliolo di Menna, figliolo di Mattatha, figliolo di Nathan, figliolo di David, 32 figliolo di Iesse, figliolo di Obed, figliolo di Booz, figliolo di Salmon, figliolo di Naasson, 33 figliolo di Aminadal, figliolo di Aram, figliolo di Esron, figliolo di Fares, figliolo di Giuda, 34 figliolo di Giacobbe, figliolo di Isacco, figliolo di Abramo, figliolo di Tare, figliolo di Nacor, 35 figliolo di Sarug, figliolo di Ragau, figliolo di Faleg, figliolo di Eber, figliolo di Sale, 36 figliolo di Cainan, figliolo di Arfaxad, figliolo di Sem, figliolo di Noè, figliolo di Lamech, 37, figliolo di Mathusalem, figliolo di Enoc, figliolo di Jared, figliolo di Malacel, figliolo di Cainan, 38 figliolo di Enos, figliolo di Seth, figliolo di Adamo, figliolo di Dio.

---

noscritti. Secondo l'Heer (1) possono distinguersi tre gruppi: 1° quello dei codici *a b c l r* che ha 72 nomi, contando Adamo e Gesù; 2° quello dei cod. *ff q e* Vulg. con 76 nomi (77 nel testo greco); 3° quello del cod. sirosinaitico che ne ha 75. Il 2° gruppo è quello maggiormente attestato dai codici e dai padri; il 1° gruppo è, forse, dovuto all'interpretazione simbolica di S. Ireneo (2).

(1) *Die Stammbäume Jesu*, in: *Bibl. Studien* 15 (1910) 60-63.
(2) *Adv. haer.* 3, 22. MG 7, 958.

CAPITOLO IV.

Critica del Testo di S. Luca.

I critici indipendenti, in base ad una paziente analisi letteraria, tentano di negare l'interna organica struttura della redazione del testo di S. Luca, nella quale affermano di trovare tradizioni diverse, sia per il contenuto che per il tempo, sovrapposte le une alle altre in modo che il racconto non può esser parto di un unico scrittore.

Essi mettono in rilievo specialmente questi contrasti:

Nel *primo capitolo* Giovanni è presentato come precursore di Jahvè invece che precursore del Messia (vv. 15-17); Gesù è proclamato figlio di Dio ora nel senso teocratico (v. 32), ora nel senso naturale (v. 35); i cantici del *Magnificat* (vv. 46-55) e del *Benedictus* (vv. 68-79) non sono in carattere con la situazione: sono salmi giudaici senza alcun accenno ad idee cristiane.

Nel *secondo capitolo* vengon negate, per così dire, tutte le idee fondamentali asserite nel primo: Giuseppe e Maria sono chiamati esplicitamente « *suo padre e sua madre* » (v. 32); « *i suoi genitori* » (vv. 27. 41); « *tuo padre ed io* » (v. 48); osservano tutte le cerimonie legali (v. 39); circoncidono il figlio (v. 21); restano ammirati delle parole di Simeone (v. 33); non

comprendono il senso di quelle di Gesù (v. 50); la madre si sottomette alla purificazione ed il figlio viene riscattato (versetti 23-24).

Questi contrasti, secondo essi, dimostrano la doppia tradizione del Vangelo dell'infanzia: una più antica, per la quale Gesù presentato nella dignità puramente messianica è figlio naturale di Giuseppe e di Maria; l'altra più recente, per la quale Gesù, figlio di Dio, è nato da una vergine.

Intorno a questi presupposti sono state costruite diverse teorie allo scopo di rintracciare le fonti differenti del Vangelo dell'Infanzia.

W. Schmiedel (1) ha supposto che il secondo capitolo originariamente fosse separato dal primo, perchè in quello ha creduto di non vedere alcun riflesso delle teorie di questo, ad eccezione della interpolazione del v. 21 « come fu chiamato dall'Angelo avanti che fosse concepito ».

M. Holtzmann (2) ha accentuato l'indipendenza, notando che Giuseppe e Maria sono presentati, nei vv. 4 e 5 del secondo capitolo, con particolari che si usano dare la prima volta.

H. Usener (3) ha ritrovato due documenti distinti: il primo, composto da un discepolo di Giovanni, comprenderebbe la sola storia dell'infanzia del Battista (*capitolo primo*), nella quale emergono Zaccaria ed Elisabetta, mentre Maria non vi entra che episodicamente; il secondo, composto da un giudeo cristiano, comprenderebbe la sola infanzia di Gesù (*capitolo secondo*), nella quale emergono Maria e Giuseppe ed è messa in rilievo l'osservanza delle cerimonie legali. Se i due documenti (*primo* e *secondo capitolo*) provenissero da un unico scrittore — dice

---

(1) *Mary* apud Cheyne-Black, *Encyclopaedia biblica* 3, 2960.

(2) *Die Synoptiker* in: *Hand-Commentar zum N. T.* 1, 1³ (Tübingen 1901), 37-41.

(3) *Die Geburt und Kindheit Christi* in: *Zeitschr. neutest. Wissenschaft* 4 (1903) 1-21.

rito antidogmatico, ma dal solo amore della verità; tutta la loro ricostruzione tende a rappresentare la nascita di Gesù come puramente naturale; tutta la loro analisi è diretta a detrarre dal racconto i vv. 34-35 ove è narrato il concepimento verginale del Cristo.

Risponde a verità la loro analisi? Vi è in realtà, nel racconto di Luca, una doppia rappresentazione del Cristo? E sono quindi da distinguere uno o più redattori?

L'analisi operata dagli avversari della nascita verginale del Cristo manifesta, al contrario, una mancanza di tatto critico-letterario. Per far vedere come tali smembramenti, da loro operati, mutilino la narrazione di sviluppo logico, noi esamineremo nell'insieme le diverse parti attaccate, studiandole nel loro interno e nell'ordine in cui sono poste. E le esamineremo nel parallelismo voluto certamente dall'autore, e che domina nel Vangelo dell'Infanzia nell'ordine seguente:

Prima serie:

A. Annunziazione della nascita di Giovanni.

B. Annunziazione della nascita di Gesù.

C. Visitazione, Cantico di Elisabetta e quello di Maria; scena di trapasso che collega le due annunziazioni e prepara l'altra serie delle natività.

Seconda serie:

A. Racconto della nascita di Giovanni, gioia nella famiglia e nel vicinato, Cantico del *Benedictus* che la celebra.

B. Racconto della nascita di Gesù, gioia per il cielo e per la terra, Cantico del *Nunc dimittis* che glorifica il Messia, luce delle nazioni.

C. Racconto del ritrovamento di Gesù al Tempio, scena di trapasso fra la storia dell'Infanzia e la vita pubblica del Salvatore.

Da questo specchio appare chiaro — per dirla col P. La-

grange — che « tutto è in armonia, ed in tal caso è più semplice e più serio non supporre opere distinte che il caso avrebbe disposto per una armonia prestabilita » (1).

§ 1. — L'unità letteraria del primo capitolo.

L'ipotesi del Völter, che il primo capitolo originariamente non comprendesse l'annunziazione a Maria, ma fosse invece un puro documento della nascita del Battista condotto sull'imitazione di quella di Sansone descritta al cap. 13 del libro dei *Giudici,* è priva di qualsiasi fondamento oggettivo.

Le situazioni dei due racconti sono separate da una grande distanza ed incapaci di mostrare una qualsiasi dipendenza letteraria.

Manoè non riceve dall'angelo alcun diretto annunzio della nascita di Sansone, che è fatto invece per due volte a sua moglie (vv. 3. 8), ed in uno spazio di tempo relativamente breve non di sei mesi tra il primo ed il secondo; l'offerta dell'incenso in S. Luca (vv. 8-9), che è una circostanza esterna ed estranea al fatto, non ha niente a vedere con l'angelo: nel cap. 13 dei *Giudici* invece vi è intimamente collegata, giacchè Mancè vuole offrire un vero sacrificio (vv. 15-16) all'angelo che gli ha confermato quanto è stato annunziato a sua moglie.

Ciò che vi è di comune nei due racconti è lo stato di sterilità delle madri, ma dai Libri Sacri (2) noi sappiamo in quale obbrobrio fosse ritenuta la sterilità, e come Dio se ne fosse più volte servito per mostrare la sua misericordia in favore di donne israelite.

Nessuna relazione è, dunque, fra le due narrazioni; ma se con tutta la nostra buona volontà, volessimo concedere al

(1) *Év. selon Luc,* p. LXXXVIII.
(2) *Gen.,* 16, 2; 30, 1. 23; 1 *Reg.,* 1, 1.

Völter questa dipendenza, non potremmo ammettere, però, ciò che ancora propone e cioè che il primo capitolo, nella forma da lui ritenuta originale senza l'annunziazione a Maria, procedesse parallelo — nella narrazione dell'annunzio, nascita, circoncisione ed infanzia di Giovanni — al capitolo secondo, dove erano narrati simili eventi della vita di Gesù (1).

L'annunzio dell'angelo ai pastori (2, 1-20) non può considerarsi parallelo a quello della promessa d'un figlio fatto a Zaccaria, perchè i due annunzi non si aggirano su identici fatti: in quello è data notizia del Salvatore già nato; in questo è promessa la nascita d'un figlio.

Senza l'annunziazione a Maria sarebbe dunque rotta la simmetria della narrazione che si manifesta attraverso i due capitoli.

Del resto l'ipotesi del Völter ha goduto poco favore anche presso i critici radicali, i quali, sebbene affermino che l'annunziazione a Maria proviene da fonte diversa da quella di Zaccaria, riconoscono però che il primo capitolo nell'attuale redazione è dovuto interamente a S. Luca, mutilandolo soltanto nei vv. 34-35 che considerano come una tarda interpolazione, come un doppione dei vv. 30-32 con altra meta concettuale. Ed è su questo punto che noi dobbiamo maggiormente soffermarci ad esaminare il valore delle obiezioni.

* * *

Il primo che levò dei dubbi intorno all'autenticità dei vv. 34-35 fu l'Holtzmann nel suo « Commentario al N. T. » (2)

---

(1) «Wenn wir nun die Geburtsgeschichte Jesu in Luk. 2, 1-20, übersehen, so ist sie offenbar das beabsichtigte überbietende Seitenstück zu der Geburtsgeschichte des Johannes in Luk. 1... Dieser beabsichtigte Parallelismus zu Luk. 1 lässt sich in Luk. 2 noch weiter verfolgen ». *Die Evang. Erzählungen*. 57.

(2) *Hand-Commentar zum N. T.* 1, 1 (Freiburg in Br. 1890) 31.

pubblicato nel 1890. Più tardi, nel 1891, l'Hillmann (1) si mise di proposito a provare, che i detti versetti dovevano essere attribuiti ad un redattore diverso da S. Luca. Il Kattenbusch (2) invece nel 1900 ammise l'autenticità di questi due versetti, ma riconobbe come interpolate le parole « poichè io non conosco uomo ».

L'Harnack che nel 1899 combattè, in una conferenza tenuta all'Accademia reale prussiana di scienze (3), l'ipotesi della interpolazione dei primi due capitoli, dimostrando la loro perfetta armonia, quanto allo stile ed alla lingua, col resto del Vangelo, nel 1901, per eliminare dal racconto l'idea del concepimento verginale, sostenne l'interpolazione degli interi vv. 34-35 e della parola *vergine* nel v. 27 (4). E mentre gli altri critici si eran fondati sul confronto dei vv. 34-35 con altri passi del 3° Vangelo e specialmente dei primi due capitoli, l'Harnack si fermò quasi esclusivamente sull'esame del testo e del contesto immediato dei due versetti in questione.

Gli argomenti che egli deduce da questo esame sono i seguenti:

1) Nei vv. 34-35 si trovano, nel testo greco, due congiunzioni: ἐπεί e διό delle quali l'una non si trova altrove, nè nel Vangelo nè negli Atti degli Apostoli, l'altra una sola volta nel Vangelo e in un passo di dubbia autenticità (7, 7ª manca nel codice *D*). Data la regolarità dell'uso delle particelle nel Vangelo di Luca, la seconda sorprende e la prima tradisce assolutamente la mano dell'interpolatore.

---

(1) *Die Kindheitsgeschichte Jesu nach Lukas kritisch untersucht* in: *Jahrbücher für protestantische Theologie* 17 (1891) 225-270.

(2) *Das Apostolische Symbol* 2 (Leipzig 1900) 562-625.

(3) *Das Magnificat der Elisabet nebst einigen Bemerkungen zu Luk. 1 und 2* in: *Sitzungsb. der königl. preuss. Akad. der Wissenschaft*, Berlin 1900, 539-558.

(4) *Zu Luk. 1, 34-35* in: *Zeitschr. neutest. Wissenschaft* 2 (1900) 53-57.

2) Nel v. 31 è detto: « *ed ecco tu concepirai* » e nel v. 36: « *ed ecco Elisabetta... essa pure ha concepito* ». Ambedue le proposizioni si corrispondono, ma per mezzo dei vv. 34-35 vengono violentemente separate. In altre parole è probabile che il discorso dell'Angelo non sia stato originariamente interrotto coi vv. 34-35 ma sia continuato coi vv. 33 e 36.

3) Il contenuto del v. 35 è una ripetizione dei vv. 31-32:

31-32. Ed ecco tu concepirai e partorirai un figlio... Egli sarà grande, e sarà chiamato Figlio dell'Altissimo, e il Signore Dio gli darà il trono di David suo padre.	35. Spirito Santo discenderà in te e Virtù dell'Altissimo ti adombrerà; e perciò il Bambino sarà Santo, sarà chiamato figlio di Dio.

Se il medesimo scrittore avesse formulato questi due passi sarebbe stato poco avveduto, perchè il secondo non è un crescendo o una spiegazione del primo, ma invece sta con esso in opposizione. Giacchè per i vv. 31-32 il promesso è un figlio di David, che sarà nominato figlio dell'Altissimo; per il v. 35 il promesso sarà nominato figlio di Dio, perchè generato da Dio.

4) L'Angelo, parlando di Elisabetta (v. 36), dà a Maria un segno della potenza divina, piuttosto che una semplice notizia. Ma se il concepimento di Gesù è opera del tutto soprannaturale, è un miracolo più grande di quello compiutosi in Elisabetta. La prova dei vv. 36-37 non è bastante; mentre è sufficiente se si tratta di accertare Maria che il figlio, che concepirà naturalmente, sarà il Messia: cosa che avviene se si congiunge al v. 33 il v. 36. Il richiamo ad Elisabetta, per la presenza dei vv. 34-35, è dunque freddo, non persuade: e tanto più se le parole « nessuna cosa è impossibile per Iddio » si riferiscono, come il testo permette, alla gravidanza della vecchia e sterile Elisabetta e non a quella di Maria.

5) Le parole di Maria al v. 34 « come avverrà questo perchè io non conosco uomo? » sono inverosimili per due ragioni:

a) Una sposata non dovrebbe sorprendersi per l'annunzio della nascita di un figlio; perciò l'obiezione di Maria non sembra avere altro scopo che porgere il destro allo scrittore di introdurre l'idea nuova del concepimento per opera dello Spirito Santo.

b) Queste parole di Maria suonan dubbio, mentre l'Evangelista non vuol far comparire Maria come incredula, altrimenti non l'avrebbe lasciata impunita, come ha fatto poco avanti per Zaccaria, e non avrebbe notato le parole (v. 33) con le quali Elisabetta trova ragione di lodare Maria proprio per la sua fede.

6) Un aspetto del carattere di Maria, nella storia dell'Infanzia di Gesù, è di donna taciturna; ed è ben mantenuto se anche in questo racconto parla soltanto per esprimere la sua profonda umiltà: « ecco io sono la serva del Signore, avvenga in me secondo la tua parola ».

7) I vv. 34-35 come la parola παρθένος al v. 27 e la parentesi ὡς ἐνομίζετο (3, 23) — i soli passi nei quali è indicata in Luca la concezione verginale — furono aggiunti più tardi alla primitiva redazione di Luca sotto l'influsso di Mt. 1, 18-25.

* * *

Proponendoci di vagliare gli argomenti dell'Harnack, non ad uno ad uno ma complessivamente, cominciano col notare, che tutto il suo ragionamento muove soltanto da ragioni di critica interna, giacchè i versetti in parola sono dati come autentici da tutti i manoscritti greci e da tutte le versioni siriache, copte e latine.

In tanta unanimità fa eccezione il codice *C* (Veronensis) il quale omette il v. 34 sostituendolo col v. 38 (1):

34. Dixit autem Maria:
Ecce ancilla Domini
contingat mihi secundum verbum tuum.
35. Et respondens angelus dixit illi:
Spiritus Sanctus supervenit in te,
et Virtus Altissimi obrumbravit te;
ideoque quod nascetur Sanctus
vocabitur Filius Dei.
36. Et ecce Elisabet cognata tua,
et ipsa concepit filium in senecta sua:
et hic mensis est sextus illi
quae vocabatur sterilis,
37. quia non est impossibile Deo omne verbum.
Et discessit angelus ab ea.

Siccome nessun manoscritto greco rende ragione di tale variante, bisogna dire: o che il copista latino omise intenzionalmente il v. 34 per togliere dal racconto il carattere della concezione verginale, oppure che la sua inversione si debba ad una inavvertenza di copiatura.

Non può ammettersi la prima ipotesi, perchè smentita dalla presenza del v. 35; si potrebbe anzi pensare che il v. 34 sia stato omesso volontariamente dal copista, non per negare, ma per affermare meglio il contenuto del v. 35, avendo frainteso il senso delle parole « poichè io non conosco uomo ».

È più probabile però la seconda ipotesi, e che la sostituzione del v. 38 al v. 34 sia dovuta ad una svista, in quanto gli occhi del copista siano passati inavvertitamente dalle prime parole del v. 34ª « dixit autem Maria », a quelle identiche nel v. 38ª ed abbia così meccanicamente ricopiato il v. 38.

Qualunque sia stata la ragione, l'autorità di questo codice,

(1) Cfr. ML 12, 506 s.

sebbene sia grande, pure non vale in questo caso contro la unanimità dei manoscritti greci. Esso non rappresenta il testo originale, ma una corruzione, come è facile riconoscere dal v. 35ª « et respondens angelus dixit illi » il quale suppone in precedenza una domanda di Maria.

In quanto all'argomento linguistico è pure strano che, mentre l'Harnack riconosce che S. Luca ha in questi due capitoli imitato a bella cura lo stile dei LXX, neghi ora l'autorità dei vv. 34-35 per le particelle ἐπεί e διό che sono largamente usate in quello stile; molto di più che la particella διό, secondo tutte le migliori edizioni critiche, è autentica al cap. 7, 7, e trovasi pure sette volte negli Atti degli Apostoli (10, 29; 13, 25; 15, 19; 24, 26; 25, 26; 27, 25; 27, 34); dal quale libro unicamente l'Harnack prova, per altri versetti dei capitoli dell'Infanzia (1), l'autorità di San Luca. Anche la particella ἐπεί è data da alcuni codici al cap. 7, 1 e Act. 13, 46.

Ammesso pure, come vuole l'Harnack, che nei due capitoli dell'Infanzia S. Luca non dipenda da documenti scritti ma da tradizioni orali, anche in questo caso l'argomento dell'uso delle due particelle, più che una difficoltà, ci sembra anzi una prova dell'autenticità dei vv. 34-35, perchè l'uso di parole e di espressioni singolari non si incontra soltanto in questi versetti, ma è frequente nel III Vangelo e proprio in quei passi dei quali è indiscussa l'autenticità. Così per es. ἐπειδήπερ — prima parola del Vangelo di Luca — è usata una sola volta.

---

(1) Cfr. *Lukas der Arzt*.. 144 ove commentando il v. 1, 70 dice: « diese Parenthese ist ganz lukanisch. Διὰ στόματος steht im N. T. nur bei ihm (*Act.* 1, 16; 3, 18. 21; 4. 25; 15, 17). Der Zusatz ἁγιος ist auch lukanisch, s. v. 72 und die ganze wörtliche Parallele *Act.* 3, 21. Auch ἀπ' αἰῶνος findet sich nur bei Luk. *Act.* 15. 18 ». Se dunque dal parallelo linguistico fra gli Atti degli Apostoli ed i versetti dei due primi capitoli del Vangelo arguisce all'autorità di Luca, perchè fa tale questione a scapito di διὸ che trovasi 7 volte negli Atti degli Apostoli?

Anche le osservazioni di critica interna hanno poco valore, perchè l'Harnack, a tacer d'altro, ha tralasciato di esaminare il quadro generale della narrazione, il quale appunto ci rivela la necessaria presenza dei vv. 34-35 per la perfetta unità letteraria delle due annunziazioni.

A conferma di questo asserto saranno poste in confronto, versetto per versetto, e vedremo come si armonizzino in unità di pensiero e di forma, sì da apparire una vera e propria opera d'arte, dove le frasi e gli stichi, quasi anelli di una medesima catena, si ricollegano gli uni agli altri di modo che ogni singola parola è al posto che le conviene per formare un tutto armonico e perfetto.

Annunziazione a Zaccaria	Annunziazione a Maria
INTRODUZIONE.	
5. Vi era ai giorni di Erode, re di Giudea, un sacerdote, di nome Zaccaria, della classe di Abia, e sua moglie era delle figlie di Aaron e il suo nome era Elisabetta.	26. Ora sei mesi dopo l'Angelo Gabriele fu inviato da Dio in una città della Galilea, detta Nazaret,
	27. ad una Vergine fidanzata ad un uomo chiamato Giuseppe, della casa di David, e il nome della Vergine era Maria.
6. Ed erano ambedue giusti dinanzi a Dio, camminando irreprensibili in tutti i comandamenti e precetti del Signore;	
7. e non avevano figliuoli perchè Elisabetta era sterile, e tutti e due eran già avanzati in età.	

Con due linee generali di introduzione sono stabilite da ambedue le parti le circostanze di tempo, di luogo, i personaggi e la loro discendenza. Da una parte Gerusalemme, la capitale del popolo teocratico, ove trovansi Zaccaria ed Elisabetta,

sua sposa, di classe sacerdotale, ciò che era grandemente onorifico nel popolo giudaico, ma sfortunati nella vita domestica, per la mancanza di prole che non avranno più, essendo l'una sterile e tutti e due già avanzati in età.

Dall'altra parte, alla capitale è contrapposta l'oscura e povera Nazaret, al Sacerdote Zaccaria una semplice Vergine fidanzata a Giuseppe, tutti e due di stirpe regia, che, essendo nel fiore della vita, potrebbero aver dei figli, ma non ne avranno perchè Maria ha fatto voto di castità. Se, secondo le buone regole letterarie, una descrizione riesce tanto più viva ed efficace quanto meglio sono messi in rilievo i delicati contrapposti, la parola *vergine*, per due volte ripetuta al v. 27 nella introduzione al racconto del prodigio della nascita di un figlio, deve avere il suo misterioso significato: deve indicare non una circostanza, ma uno stato.

Tanto per scartare questa parola, che è elemento della introduzione, quanto per giudicarne il valore, occorre esaminare attentamente se lo spirito della narrazione richieda o no l'idea che essa racchiude. È lo svolgimento dei fatti che deve chiarire la verità della parola *vergine*.

8. Ora avvenne che mentre egli col turno della sua classe era di servizio dinanzi a Dio, secondo l'uso del servizio divino,
9. gli toccò per sorte di bruciare l'incenso, di modo che entrò nel Santuario del Signore,
e tutta la folla del popolo stava pregando al di fuori nell'ora dell'incenso.
10. Ed ecco che un Angelo del Signore gli apparve, ritto alla destra dell'altare dell'incenso.

28. E l'Angelo entrato da lei, disse:
« salute. o piena di grazia, il Signore è con te! »

11. E Zaccaria vedendolo si turbò e lo spavento cadde su di lui.

29. Ed ella si turbò a queste parole, e si domandava che specie di saluto fosse quello.

Con che solennità è descritto il luogo dell'apparizione dell'Angelo a Zaccaria! Là nel tempio, nel momento più solenne del culto, quando il Sacerdote sta per compiere il rito più sacro, (l'offerta dell'incenso) accompagnato dal fervore della preghiera di tutto il popolo gli comparisce un angelo, che, consapevole della propria dignità, va a porsi ritto alla destra dell'altare.

Dall'altra parte invece, non il tempio ma una modesta casa; lo stesso angelo sì, ma in atteggiamento umile e raccolto, come sentisse la propria inferiorità di fronte alla Vergine cui è inviato: la saluta con le parole « salute, o piena di grazia »; non la chiama per nome, ma nel saluto le rivolge l'aggettivo κεχαριτωμένη, significante la natura stessa di Lei. Il saluto nel suo significato vale molto più dell'ampollosa descrizione delle virtù di Zaccaria ed Elisabetta.

Dove però il parallelismo risalta maggiormente è nell'opposta impressione che produce l'apparizione dell'angelo ai due personaggi.

È nella natura stessa degli uomini, che una subitanea apparizione sia accompagnata da una interna agitazione, ma in Zaccaria il φόβος si impossessa di lui, mentre l'agitazione di Maria benchè più intensa e vivissima, come sembra indicare il verbo διεταράχθη, non raggiunge la forza del φόβος; perchè il verbo διελογίζετο indica che essa mantiene imperturbato l'esercizio delle sue facoltà, per il fatto che riflette con calma sul significato di quell'insolito saluto. Nella sua modestia ed umiltà Maria intravede già che qualcosa di grande sta per compiersi in Lei.

Nella introduzione alle due narrazioni abbiamo quindi i me-

desimi elementi, posti però in una studiata opposizione di pensiero e di forma:

Gerusalemme e il Tempio	*Nazaret ed una casupola*
Zaccaria ed Elisabetta	*Maria e Giuseppe*
Di classe Sacerdotale	*Di stirpe regia*
Elisabetta sterile	*Maria vergine*
L'Angelo Gabriele a Zaccaria	*L'Angelo Gabriele a Maria*
Timore di Zaccaria vedendolo.	*Turbamento di Maria per il saluto.*

PRIMA PARTE DEL DIALOGO.

13. Ma l'Angelo gli disse:
« non temere Zaccaria
chè la tua prece è stata esaudita.
E tua moglie Elisabetta ti partorirà un figlio,
e lo chiamerai col nome di Giovanni.
14. E sarà per te allegrezza e giubilo e molti si rallegreranno della sua nascita.
15. Perchè egli sarà grande dinanzi al Signore,
e non berrà nè vino nè cervogia,
e sarà ripieno di Spirito Santo di già dal seno di sua madre.
16. E molti dei figli d'Israele convertirà al Signore loro Dio;
17. ed Egli precederà dinanzi a lui con lo spirito e la potenza di Elia.

30. E l'Angelo le disse:
« non temere Maria
chè hai trovato grazia dinanzi a Dio.
31. Ed ecco tu concepirai e partorirai un figlio,
e lo chiamerai di nome Gesù.
32. Questi sarà grande,
e sarà chiamato figlio dell'Altissimo.
E il Signore Dio darà a Lui il trono di David suo padre.

per volgere i cuori dei padri verso i figli, ed i ribelli al senno dei giusti;
per preparare al Signore un popolo ben disposto ».

33. E regnerà nella casa di Giacobbe in eterno,
ed il suo regno non avrà mai fine ».

I precedenti versetti costituiscono in ambedue le narrazioni la prima parte del dialogo diviso, come abbiamo visto, in tre parti, a seconda della persona che parla; ed è qui che il parallelismo raggiunge la sua perfezione. Le strofe e gli stichi, formati di reminiscenze bibliche, si corrispondono perfettamente (1); ma sono esposti in maniera che la prima narrazione, sebbene più ampia e quasi ampollosa, non la ceda per bellezza alla seconda che appare ostentatamente semplice. L'angelo annunzia a Zaccaria che la preghiera è stata esaudita, e che dalla sterile Elisabetta riceverà un figlio. È forse possibile che Zaccaria rappresentante del popolo, mentre nel « *Santo* » offriva l'incenso, simbolo del fervore e delle aspirazioni del medesimo, pensasse in quel momento al suo obbrobrio di non aver prole, ed elevasse per questo la sua egoistica preghiera al cielo? E non era forse Egli il rappresentante del popolo che elevava a Iahvè la sua voce per invocare la liberazione e l'invio di Colui che era stato promesso? (2). Il messaggio angelico suona appunto in questo senso: Il figlio sarà, sì, di gioia per il padre, ma molto più per coloro che verranno ad aver notizia della nascita del figlio, la quale mostrerà che Dio non è sordo alle preghiere del popolo, e che non si dimentica

---

(1) Il parallelismo verbale e letterario delle due annunziazioni fu messo in evidenza, per la prima volta, dal p. Bernard Allo, professore di esegesi neotestamentaria all'Università di Friburgo (Svizzera) con un articolo pubblicato nella raccolta degli Atti del Congresso Mariano di Rennes. Cfr. *Deuxième Congrès Marial Breton* (Rennes 1908), 295 ss.

(2) Cfr. S. Agostino, *Quaest. in Lc. 1.* ML 35, 1333.

della sua parola: al figlio infatti, dovrà imporsi il nome di Giovanni, cioè a dire: Iahvè è stato favorevole.

Nelle parole dell'Angelo a Maria invece non vi è un invito alla calma, ma un incoraggiamento all'opera che il saluto le ha fatto presentire. La chiama ora per nome, le dice che è favorita da Dio e, con parole tolte dalla profezia dell'Emmanuele (Is. 7. 14), le svela il grande messaggio: Tu, o vergine, concepirai e partorirai un figlio e lo chiamerai Gesù, cioè a dire: Iahvè è salute. Non vi è nessun accenno alla gioia familiare e razionale che produrrà la nascita di Gesù, tutto ciò è espresso dal nome Gesù e dalla profezia di Isaia.

Ma eccoci all'ufficio di ambedue i promessi: Giovanni sarà grande davanti a Dio e nella storia religiosa d'Israele: munito della forza morale di Elia cercherà di ricostituire l'unione spirituale fra i figli e gli antichi padri; sarà il predetto da Malachia, il precursore, l'araldo che aprirà la via per preparare bene il popolo alla venuta del Messia. Se, come dicono l'Harnack e il Völter, queste ultime parole non hanno alcuna relazione diretta al Messia, ma ad una teofania, questa teofania nello spirito del racconto è appunto la venuta del Messia narrata nei vv. 27-36.

Gesù, invece, sarà grande, ma non come Giovanni dinanzi a Dio, egli sarà grande di una grandezza assoluta, sarà il figlio dell'Altissimo — titolo specificamente messianico — che da Dio suo padre riceverà, per Maria, il trono di David che è pure padre suo, e regnerà non transitoriamente, ma d'un regno che non avrà mai fine, sulla casa di David.

Maria apprende quindi dall'Angelo che diverrà madre, e per essa, familiare con le sacre scritture, il figlio che con termini sì magnifici le è promesso, è facilmente riconoscibile: figlio di David, re nella casa di Giacobbe, sono titoli questi che non convengono se non a Colui al quale il Signore ha detto: « tu sei mio figlio, oggi ti ho generato » (Ps. 2, 7).

18. E Zaccaria disse all'Angelo:
« come conoscerò io tal cosa?
poichè io son vecchio e mia moglie avanzata in età? »

34. E Maria disse all'Angelo
« come avverrà ciò?
perchè io non conosco uomo? »

Due domande che rivelano due stati d'animo psicologicamente differenti (1). È cosa naturale domandare una prova prima di credere ad un fatto miracoloso, ma è molto più perfetto sottomettersi interamente alla volontà di Dio: Zaccaria domanda la prova, Maria si rassegna. Zaccaria, considerando la sua tarda età e lo stato di Elisabetta, vede necessario un miracolo per avere un figlio, e perciò è spontanea la domanda di una prova per conoscere chi sia colui che annunzia e con quale autorità parli. Nella sua domanda il dubbio c'è realmente, se non di fronte alla potenza divina, almeno di fronte all'autorità dell'Angelo.

Ma la risposta di Maria segue il corso più elevato e più perfetto della narrazione. Essa si era turbata non per l'apparizione dell'Angelo, ma per l'insolito saluto, che le aveva fatto intravedere qualche cosa di grande e di misterioso; ora dopo il messaggio ha compreso l'arcano significato: diverrà madre del Messia. In uno stato di sorpresa domanda come si avvererà questo fatto: « come avverrà questo a me, vergine, che non conosco uomo? Come avverrà che io sarò madre, se nella mia verginità non avrò rapporti con uomo? » Secondo

(1) S. Agostino con frase incisiva ha ben scolpito lo stato psicologico delle due domande: « Zachariae et Mariae similis interrogatio. animus dissimilis... similis vox, dissimile cor » *Sermo* 291, 5. ML 38, 1318; e S. Ambrogio si è così espresso: « non de effectu dubitavit (Maria) sed qualitatem ipsius quaesivit effectus... Haec ait: « quomodo fiet istud? ». Ille respondit: « unde hoc sciam? ». Haec iam de negotio tractat, ille adhuc de nuntio dubitat... Legerat hoc Maria, ideo credidit futurum, sed quomodo fieret non legerat ». *In Lc.* 2, 14. ML 15, 1639.

l'Harnack distinguere questa frase da quella di Zaccaria è un sofisma; le parole di Maria esprimono anche esse un dubbio formale. Ma, osserviamo noi, sono i versetti precedenti e quelli che seguono che ci danno il significato di queste parole: Maria non è punita come Zaccaria, ma le viene annunziato il modo del come diverrà madre del Messia. Certamente, risponde l'Angelo, è cosa umanamente impossibile che una vergine concepisca e partorisca, ma alla potenza di Dio niente è impossibile.

Il v. 34 viene dall'Harnack considerato come una interpolazione perchè conterrebbe un controsenso. Come una fidanzata, dice egli, poteva meravigliarsi che le fosse promesso un figlio? E se era fidanzata come poteva rispondere che non conosceva uomo? Se fino allora non lo aveva conosciuto doveva venire a conoscerlo nello stato matrimoniale. Ma tale controsenso si avrebbe soltanto se Maria avesse voluto consumare il matrimonio; in tal caso la sua frase sarebbe realmente fuor di luogo; ma Maria — ci dispiace per il prof. Harnack che assorto nell'esame il più particolare ha tralasciato il quadro generale del racconto — è appunto presentata nel contesto come donna maritata che vuol conservare la verginità anche nel matrimonio [1].

19. E l'Angelo gli rispose:
« Io sono Gabriele
che sto innanzi a Dio,

e sono inviato a parlarti
ed annunziarti questa buona nuova.

20. Ed ecco sarai muto, e non po-

35. E l'Angelo le rispose:
« Spirito Santo discenderà in te,
e Virtù dell'Altissimo ti adombrerà;
perciò il Bambino sarà Santo,
sarà chiamato figlio di Dio.

36. Ed ecco Elisabetta, tua pa-

---

[1] « Io non voglio discutere, dice l'Harnack in una nota al suo articolo *Zu Luk. 1, 34-35*, p. 55. sul presente assai impressionante γινώσκω, è assai naturale supporre che esso sia stato scritto in riguardo ad una verginità perpetua ».

trai parlare fino al giorno che ciò avverrà; poichè non hai creduto alle mie parole che si adempiranno a loro tempo ».

rente, ha pur concepito un figlio nella sua vecchiaia; e questo è il sesto mese per colei che è detta sterile.

37. Perchè niente è impossibile dinanzi a Dio ».

38. E Maria disse:
« Ecco l'Ancella del Signore, si faccia di me secondo la tua parola ».

Zaccaria ha dubitato dell'autorità dell'Angelo, e questi allora presenta le sue credenziali dicendo chi è, il suo ufficio e chi lo ha inviato. E conservando la propria dignità, gli infligge con misericordia una punizione: resterà muto finchè non si avvereranno le cose annunziate.

Maria non aveva dubitato; e l'Angelo le annunzia il modo del come avverrà la nascita del Messia. Per un miracolo di Dio e senza che sia lesa la sua verginità Maria diverrà madre, ed il figlio nato da una vergine e che ha per padre Dio, sarà Santo, sarà figlio di Dio.

Comparato questo versetto al v. 33, non è una ripetizione oziosa nè un doppione, ma la rivelazione di un mistero fatta gradatamente alla futura madre del Messia. E cioè che il Messia non sarà puramente umano, come lo attendevano i Giudei, ma sarà in comunione di natura con Dio.

Maria non aveva domandato segni, ma l'Angelo gliene offrì uno: la maternità della sterile Elisabetta.

Noi crediamo che l'Harnack avrebbe meglio concluso il suo ragionamento se avesse considerato il v. 36 interpolato coi vv. 34 e 35, piuttosto che considerarlo immediatamente continuo al v. 33. Che fiducia sarebbe stata per Maria, far sapere ad essa, giovane sposa, che la sterile aveva concepito? Che ragionamento sarebbe stato mai questo: « ecco ciò che Dio ha fatto

per la sterile Elisabetta può farlo anche per te! » Nella forma del parallelismo deve necessariamente essere indicato per parte di Maria un più grande prodigio, e cioè: « niente è impossibile presso Dio, e come ha operato un grande miracolo nella sterile Elisabetta, ove la natura prolifica è morta, così Dio può operare cose ancora più grandi in te, o vergine, e senza concorso di uomo farti generare un figlio ».

Togliendo quindi i vv. 34-35 si viene a rendere monca tutta la narrazione. Giovanni è grande, è figlio del miracolo perchè nato da genitori vecchi e da madre sterile, ma più grande è ancora Gesù nato sì da giovani sposi, ma per miracolo, senza il rapporto coniugale. La sterilità da una parte e la verginità dall'altra danno il tono alla narrazione; la fede richiesta dall'Angelo è in tutte e due una adesione ad un miracolo: per Zaccaria sulla sterilità di Elisabetta, per Maria sulla sua verginità.

L'adesione di Zaccaria non è stata perfetta, ed è punito « perchè non hai creduto alle mie parole » (v. 20); l'adesione di Maria è stata perfetta « beata colei che ha creduto » (v. 45), e così le è data per ultimo la parola: è l'assenso al messaggio divino: « Ecco la serva del Signore, si compia di me secondo la tua parola»; unico versetto che nel dialogo fra l'angelo e Zaccaria non ha riscontro, perchè Zaccaria... è rimasto muto.

Come dunque disconoscere, per l'analisi letteraria, l'unità interna dei due racconti? Procedono su lo stesso ritmo, hanno uno stesso sviluppo logico, e alla fine dei due racconti comprendiamo ancora meglio gli elementi posti nella introduzione: ogni parola, ogni frase è al suo posto. Non può parlarsi, dunque, di documenti o tradizioni giudaiche e documenti e tradizioni cristiane sovrapposti; l'idea è unica; ambedue le storie procedono dal medesimo scrittore, e nel suo spirito Giovanni procede davanti a Dio, e questo Dio è il Messia. Il Battista è figlio del miracolo, ma di un più grande miracolo è Gesù figlio di Maria.

Le due storie sono scritte nella lingua semitica, nè può essere asserito, come vuole il Völter, che il semitismo dell'annunziazione a Maria sia artificiale: è simile negli stichi e nelle strofe a quello di Zaccaria; tutto è armonicamente legato ed è impossibile riscontrarvi inserzioni estranee. Queste nello stile ritmato, nella poesia, sono difficili ad introdursi, e se vi fossero presenti sarebbero facilmente riconoscibili.

La Visitazione (vv. 42-46).

Il parallelismo letterario, tracciato nelle due annunziazioni, subisce una breve sosta ed un raccordo nella visita di Maria ad Elisabetta, per proseguire poi diviso ancora nella seconda serie delle natività.

Appena Elisabetta ebbe udito il saluto di Maria provò nel suo seno i segni evidenti della maternità, e sotto l'impressione di tanta gioia, ripiena di Spirito Santo, con accento commosso e scandito, elevò ad alta voce un cantico nel quale felicitava Maria, e si domandava come fosse possibile che la madre del suo Signore fosse venuta a visitarla.

Ed è a questo punto che viene introdotto il *Magnificat*. Maria rispondendo ad Elisabetta con termini misurati di citazioni bibliche, che fanno l'effetto di una meditazione soave e pia, si eleva alla solennità del momento.

Abbiamo già notato come alcuni critici, per le varianti di alcuni codici. tentino di attribuire il *Magnificat* ad Elisabetta piuttosto che alla Vergine. Ma a tralasciare la poca attendibilità di questi codici in confronto ai migliori, è il contesto stesso che ci obbliga a riconoscere che Maria ha cantato il *Magnificat*. Ammettiamo pur per ipotesi, come vuole l'Harnack, che il carattere di Maria fosse taciturno: ma al momento della narrazione, lo sviluppo progressivo della medesima porta che essa rompa il silenzio: perchè è umanamente naturale che

una donna la quale crede segreti i prodigi che Dio ha operato in lei, venendo a conoscere che essi sono ormai palesi, commossa dalle espressioni di benedizione rivoltele, riversi la pienezza della gioia che inonda il suo cuore nel cuore di un'altra parente ed amica.

Il *Magnificat* sostanzialmente è come una protesta di Maria: le lodi che la sua parente Elisabetta le rivolge, e con lei tutte le generazioni le rivolgeranno, sono dovute a Dio, e soltanto a Dio, che potente e santo, l'ha scelta per esser la sua ancella nell'opera grandiosa dell'Incarnazione.

Per questo nella bocca di Elisabetta sarebbe un grave controsenso. Perchè, come spiegare che essa dopo essersi umiliata dinanzi a Maria ed averla proclamata madre del suo Signore, abbia potuto poi far sue le lodi che ella aveva tributato a lei, profetando di sè che tutte le generazioni l'avrebbero detta beata?

Bisogna, dunque, confessare che non soltanto il parallelismo dei cantici, ma la stessa situazione psicologica nella quale si muovono, dimostra in un modo evidente che il *Magnificat* è stato cantato da Maria.

§ 2. — Intimo nesso fra il primo ed il secondo capitolo.

I soliti critici indipendenti amano mettere, come abbiamo già visto, in contradizione i due capitoli dell'Infanzia, affermando che il secondo, e per la diversità della lingua, e per la differenza delle tradizioni, è come la sconfessione del primo.

Se i due capitoli, essi dicono, provenissero da un'unica mano, come è possibile che lo stesso autore, dopo avere narrato nel primo capitolo il concepimento verginale di Gesù, abbia potuto raccontare nel secondo con abbondanza di particolari la purificazione di Maria e la presentazione di Gesù al tempio, cerimonie queste che, per essere imposte alle donne partorienti

e ai primogeniti senza eccezione di sorta, sono in evidente contrasto col racconto della concezione e del parto verginale?

È poi strano, aggiungono, che Maria e Giuseppe, attori e testimoni di tutte le cose straordinarie, mirabili e soprannaturali narrate nel primo capitolo intorno al bambino Gesù, si meraviglino e restino come sorpresi della profezia di Simeone e non comprendano le parole di Gesù, dopo lo smarrimento al tempio. È dunque evidente, concludono, che abbiamo qui due tradizioni non soltanto differenti ma contrastanti, che si distruggono a vicenda, riunite insieme molto infelicemente dal v. 21 il quale rappresenta, nelle mani di San Luca, lo sforzo di legare insieme i due capitoli che erano nati per star separati.

Intanto sarà bene notare fin dal principio, che fa meraviglia come questa stridente contradizione messa tanto in evidenza dai nostri critici, non sia saltata agli occhi dell'autore del Vangelo il quale, se poteva aver un qualche interesse a fondere insieme delle tradizioni diverse intorno alla nascita di Gesù, nessun interesse poteva avere a mettersi in contradizione con se stesso. Onde ci sembra poter concluder *a priori*, che la contradizione sia piuttosto nella strana interpretazione dei nostri critici, i quali vanno a cercare non le armonie della narrazione dell'Infanzia, ma le dissonanze, per sorprendere la furberia o la buona fede dell'autore, anzichè nel testo tal quale ci è stato conservato dalle diverse recensioni, le quali sono di per se stesse una prova dell'assenza di questa contradizione.

Ma la contradizione sparisce completamente sol che si esamini il testo, sia filologicamente, sia logicamente. Prima di tutto anche un disattento lettore può constatare, che in tutti e due i capitoli il lessico, le particolarità grammaticali e sintattiche, sono le stesse: in tutti e due i capitoli sono inseriti dei cantici regolari, che nella loro struttura manifestano un unico e medesimo autore: in tutti e due i capitoli il discorso

diretto è sempre in forma poetica, non soltanto per l'ispirazione, ma anche per la struttura ritmica: in tutti e due i capitoli, l'autore ha davanti a sè del materiale scritto che traduce letteralmente, ma che fonde insieme in un'unica narrazione che porta l'impronta della sua personalità stilistica.

Ma dove la personalità del redattore si afferma unica per i due capitoli è specialmente nel modo di concepire gli avvenimenti e di designare i quadri nei quali li raggruppa. L'apparizione degli Angeli è annunziata sempre con le medesime frasi ὤφθη δὲ αὐτῷ ἄγγελος κυρίου (1, 11. 26; 2, 9); la loro presenza comincia con incutere timore (1, 12. 29; 2, 9), ma finisce per essere confortatrice (1, 13. 30; 2, 10). Qualunque fatto soprannaturale o straordinario è causa di una grande ammirazione (1, 64; 2. 18. 33. 48) alla quale segue sempre una espressione di gratitudine o un inno di ringraziamento, per ispirazione dello Spirito Santo, indicata costantemente con le medesime parole (1, 41. 67; 2. 28). Di ogni personaggio si danno constantemente i connotati del nome, del cognome, del luogo di nascita o di residenza, della condizione sociale, e delle qualità morali (1, 7. 26; 2, 25. 36).

In secondo luogo, prendendo in considerazione il contenuto, nel secondo capitolo abbiamo il completamento del parallelismo tracciato nel primo. Difatti nel primo capitolo i fatti centrali sono le annunziazioni, e l'incontro delle due madri; seguono la nascita, la circoncisione di Giovanni ed il cantico del *Benedictus* che hanno il completamento parallelico nel secondo capitolo con la nascita di Gesù, la circoncisione e la presentazione al Tempio ed il cantico del *Nunc dimittis*.

Si dirà che vi è una nota che a prima vista potrebbe sembrare discordante in questo parallelismo; ma essa non fa che rafforzare l'argomentazione in favore dell'unità dei due capitoli. Mentre, infatti, la nascita di Giovanni è narrata incidentalmente e la sua circoncisione è lungamente descritta in tutti

i suoi particolari come un episodio di somma importanza, la nascita di Gesù è narrata molto lungamente e solo incidentalmente la sua circoncisione; e mentre è narrata ampiamente la purificazione di Maria e la presentazione di Gesù al Tempio, nulla è stato detto della purificazione di Elisabetta e presentazione di Giovanni che probabilmente non ebbero luogo: la prima perchè Elisabetta essendo avanzata in età non era obbligata ad eseguirla personalmente, la seconda perchè essendo Zaccaria sacerdote era esente dall'obbligo di riscattare il figlio.

È facile osservare che il parallelismo, alquanto diminuito nei particolari, domina anche in questi fatti per ciò che riguarda la situazione generale: là, Zaccaria ha profetizzato col cantico del *Benedictus* la missione del figlio, qui, Simeone col cantico del *Nunc dimittis* quella di Gesù.

Ma come mai, mentre le due madri hanno cantato ciascuna il proprio canto di ringraziamento all'Altissimo, invece è il padre che profetizza la missione di Giovanni, ed è un vecchio sconosciuto, Simeone, che profetizza quella di Gesù? È evidente nell'intenzione dell'autore dell'Infanzia di metter da parte S. Giuseppe nel momento in cui si delineava la missione e la sorte di Gesù attraverso i secoli. È questa una preoccupazione costante nel secondo capitolo, nel quale Giuseppe è presentato sì come padre e sposo di Maria, ma è lasciato in disparte, diremmo quasi nell'ombra. Non è forse quest'ombra la migliore conferma del nesso intimo fra il secondo ed il primo capitolo?

* * *

Giuseppe al v. 4 del cap. 2, quando da Nazaret si porta a Betlehem con Maria per osservare la legge civile, sarebbe bruscamente introdotto senza la conoscenza dell'episodio del ca-

pitolo 1, v. 27, nel quale è detto che era fidanzato di Maria, e che abitava a Nazaret. Inoltre perchè in questo versetto Maria è ricordata come fidanzata o fidanzata-sposa? Perchè le viene dato tale appellativo, quando nella situazione appare realmente congiunta in matrimonio? Questo appellativo è posto certamente a bello studio dall'autore per indicare ai lettori l'intimo rapporto con i vv. 34 e 35 del cap. 1, per indicare, cioè, che Maria, anche nello stato matrimoniale, era casta come se fosse stata semplicemente fidanzata.

Dove però l'Evangelista fa scomparire completamente Giuseppe dalla scena, è nella narrazione del fatto il più delicato: la nascita di Gesù. Nei vv. 4 e 5 l'azione si svolge intorno a Giuseppe, ma al v. 6 seguita: « essendo arrivati colà, si compì per essa il tempo di partorire, e partorì il suo figlio primogenito, e lo avvolse in fasce e lo pose nella mangiatoia ».

Lo sviluppo logico della narrazione esigerebbe che non vi fosse cambiamento di soggetto, e cioè: « mentre erano là si compì per sua moglie il tempo di partorire, e gli partorì un figlio »; invece Giuseppe non viene più ricordato. In tutto il resto della narrazione domina Maria la quale, subito dopo il parto, può accudire alle cure per il figlio. I pastori ai quali è stata annunziata la nascita del Salvatore, Signore, Messia (termini sintetici che ricordano le parole dell'Angelo Gabriele a Maria, 1, 31-35) vanno alla ricerca del fanciullo, e trovano Maria, Giuseppe ed il Bambino posto nella mangiatoia. Il vecchio Simeone benedice al Tempio i genitori, ma rivolge in particolare la sua parola a Maria. Pure nel Tempio, quando i genitori ritrovano il bambino in mezzo ai dottori, è Maria che prende la parola verso il figlio. Questo predominio di Maria nella Sacra Famiglia, in uno scritto di forma e di concezione ebraica sorprende, se non è messo in relazione al capitolo primo.

* * *

Non deve inoltre far meraviglia che sia narrata la purificazione e la presentazione di Gesù al Tempio. Certamente Maria e Gesù non erano obbligati a queste umilianti leggi, ma, agli occhi del mondo, Maria era la sposa di Giuseppe, e Gesù passava per loro figlio, dovevano quindi fare atto di ubbidienza e di umiltà, adempiendo gli obblighi della legge. Del resto, a togliere l'impressione che il titolo di padre applicato a Giuseppe e l'osservanza delle cerimonie legali poteva produrre nei lettori del Vangelo, S. Luca fa terminare i due capitoli dell'Infanzia con l'episodio ammirabile del ritrovamento di Gesù al Tempio. Qui la madre prende la parola e domanda al figlio: « Perchè ci hai fatto questo? Vedi tuo padre ed io ti cercavamo angosciati? »

È questo il primo episodio in cui il bambino Gesù agisce di propria iniziativa: è la prima parola che nell'Evangelio ci viene riferita di Gesù; ebbene, questa prima parola è diretta ad affermare la sua relazione con Dio: « Perchè mi cercavate? Non sapevate ch'io devo essere presso al padre mio? ». Questa risposta è come una correzione alle parole di Maria: « io e tuo padre », alle quali Gesù risponde che suo padre è solamente Dio e la risposta implica che i genitori lo sapevano.

* * *

Ma perchè — si obietta ancora — Maria e Giuseppe restano ammirati davanti alle parole di Simeone, e non comprendono le parole stesse di Gesù al Tempio?

Il motivo dell'ammirazione che ritorna continuo nello stile di questi due capitoli di fronte agli interventi soprannaturali, dà la spiegazione del v. 33. Simeone prende dalle braccia di Maria il bambino Gesù, lo contempla e si dice contento

di poter ora morire, perchè ha visto il Salvatore. Ma la spontaneità dell'atto e le parole pronunziate non dovevano produrre un senso di stupore nei genitori? Come potevano essi assistere, senza meraviglia, alle miracolose continue manifestazioni che Dio associava a ciascuno dei misteri della Santa Infanzia? Come non rimanere sorpresi, constatando che questo vecchio, ad essi sconosciuto, e col quale non avevano parlato, conosceva sì esattamente il bambino ed il suo avvenire?

Le parole poi di Gesù al Tempio formano, come abbiamo visto, un delicato contrapposto alle parole di Maria. Gesù afferma che i genitori sapevano pure della sua origine, della sua natura, della sua vocazione messianica, ma il testo prosegue: « ed essi non intesero la parola ». Il disegno divino era stato rivelato loro nell'insieme, ma i particolari concreti di questo disegno restavano per essi un mistero. La luce non si farà che a poco a poco: essi, allora, non compresero tutta l'estensione della parola, tutta la profondità della medesima.

Il racconto dei due capitoli è pervaso da questa specie di mistero, che si va svolgendo gradualmente; la parola di Gesù era stata preceduta dalle parole di Gabriele, di Elisabetta, dei pastori, di Simeone e di Anna; era uscito il segreto dalla casa paterna, si era diffuso, ma era di tale profondità che superava la intelligenza stessa di coloro ai quali era stato confidato.

Le osservazioni quindi portate contro l'unità dei due capitoli non reggono ad un esame oggettivo: è la narrazione del primo capitolo che getta la luce sul secondo e che spiega certe espressioni e circostanze che altrimenti rimarrebbero oscure.

* * *

In fine la presentazione letteraria di questi due capitoli, nella loro forma parallelica non ha qualche cosa di artificiale e di fittizio?

Che forse una serie di avvenimenti sarà ritenuta soltanto storica quando sarà narrata senza magistero d'arte e sprovvista di bellezza esterna?

Il parallelismo nel racconto è innegabile, ma non va esagerato. Se un abile scrittore, come S. Luca, avesse arbitrariamente combinato i fatti, l'avrebbe reso ancora più perfetto e più concatenato nei particolari, tracciando minuziosamente la rassomiglianza del quadro in tutta la sua perfezione. I particolari della nascita di Gesù non hanno riscontro per quella di Giovanni; mentre il sobbalzo di Giovanni nel seno di Elisabetta non ha il parallelo per Gesù, come per Giovanni manca la presentazione al Tempio e la scena in mezzo ai dottori. Perchè l'Evangelista, che ha trattato la materia con magistero d'arte, si è astenuto da questi paralleli a detrimento dell'armonia? Certamente, al di sopra dell'arte, egli ha posto la verità della storia, curando, dove la materia lo permetteva, di ottenerne un effetto artistico.

§ 3. — I cantici dell'infanzia.

I cantici del *Magnificat*, del *Benedictus* e del *Nunc Dimittis* sono stati discussi in un modo tutto particolare dai critici razionalisti e protestanti allo scopo di diminuirne o addirittura negarne il valore storico. Partendo dal principio che essi non possono attribuirsi agli autori dei quali portano il nome, alcuni sono arrivati a concludere, che sono una invenzione poetica di S. Luca [1] felicemente imitata sullo stile dei LXX, il quale avrebbe cercato, così, di abbellire il suo racconto dell'Infanzia di Gesù. Altri, più moderati, hanno visto in quelli o dei salmi puramente giudaici che S. Luca avrebbe introdotto nel

---

[1] Cfr. A. Harnack, *Lukas der Arzt* (Berlin 1906) 151 s.

suo Vangelo con qualche modificazione per adattarli alle circostanze alle quali li assegna (1), o delle creazioni spontanee dell'ambiente primitivo cristiano che S. Luca avrebbe fatte proprie (2).

Noi invece sosteniamo che essi hanno l'impronta di una veridicità storica indiscutibile, sia che si esaminino nel loro contenuto, sia che si analizzino nello stile, sia in fine che si prendano nella dovuta considerazione le circostanze speciali dalle quali hanno origine e che sono destinate a spiegare ed illustrare.

E prima di tutto stabiliamo che non possono essere invenzione di S. Luca. Tutti e tre i cantici, come abbiamo già fatto osservare, sono formati di frasi, pensieri e reminiscenze dei diversi libri del V. T., e fusi con tale perfetta unità e bellezza, nel ritmo e nella strofa ebraica, da farli scambiare coi salmi più caratteristici del V. T., e da far pensare che il loro autore abbia vissuto e respirato, fin dalla fanciullezza, l'aria dei salmi e delle profezie.

Ora, ammesso pure che S. Luca sia riuscito a rivivere i sentimenti e le speranze messianiche dell'epoca della nascita del Salvatore, come spiegare che, proprio in questi cantici, manchino quelle specifiche caratteristiche dello stile lucano, così evidenti nelle parti narrative, cioè là dove San Luca si sforza di imitare i LXX, onde dare una certa unità di stile alle diverse parti che traduce, lasciando nei periodi e nelle frasi l'impronta della sua personalità? E poi, come concepire che dalla penna di S. Luca cristiano non siano uscite note più

---

(1) Hillmann. *Die Kindheitsgeschichte Jesu nach Lukas* in: *Jahrbücher f. Prot. Theol.* 17 (1901) 303-370; Spitta. *Die Chronologischen Notizen und die Hymnen in Lc. 1 u. 2* in: *Zeitschr. f. neutest. Wissenschaft* 7 (1906) 303-317; Völter. *Die evangelischen Erzählungen von der Geburt und Kindheit Jesu* (Strassburg 1911) 23-33.

(2) A. Loisy, *Les évang. synopt.* 1, 312.

vive ed accenti più sentiti intorno a Gesù? Bisogna confessare che quand'anche l'avesse fatto a sommo studio, è difficile supporre che l'anima dell'Evangelista dell'Infanzia si sia in quel momento inaridita fino al punto da diventare anacronistica.

Non è quindi da meravigliare, se alcuni muovono da queste osservazioni per provare che questi cantici non possono essere che d'origine giudaica. Ma anche questa ipotesi non regge alla critica. Certamente è notevole il fatto che in essi manchi l'ispirazione chiaramente cristiana del Messia e del regno messianico, ed esuli dalla coscienza degli autori la visione dell'economia universale della redenzione soffocata dai ricordi e dalle aspirazioni nazionali e patriottiche; d'altra parte va messo in rilievo che nel *Magnificat,* Maria celebra Dio, perchè mantenendo le promesse fatte ad Abramo ed alla sua posterità ha inviato il Salvatore (vv. 54-55), e nel *Benedictus,* Zaccaria profetizza che il suo figlio sarà il precursore del potente Salvatore che è già disceso dalla casa di David (vv. 68-69), come nel *Nunc Dimittis,* Simeone si rallegra perchè i suoi occhi hanno avuto la gioia di contemplare il Salvatore lungamente aspettato (vv. 30-31). Quindi questi cantici, letti e studiati senza prevenzioni di sorta, ci trasportano in un mondo che se non è assolutamente nuovo come quello del tempo di S. Luca, non è neppure vecchio come quello del tempo dei Salmi di Salomone. Il Messia è già presente, ma nell'anima degli autori dei cantici sopravvive ancora una mentalità che, pure sporgendosi nell'avvenire, ha ancora il suo appoggio nel passato.

Nè si dica che le frasi dei vv. 55^b e 73 del primo capitolo sono state interpolate da S. Luca, perchè, prima di tutto, se S. Luca si fosse data la pena di rimaneggiare dei cantici giudaici non avrebbe ristretto il suo lavoro a queste poche parole, lasciando intatti gli elementi nazionali che vi sovrabbondano; in secondo luogo — è questo un argomento nel quale

insistiamo particolarmente, perchè ci sembra decisivo — le frasi di quei versetti sono talmente richieste dal ritmo da doversi considerare come parte costitutiva di questi cantici, giacchè, togliendo quelle frasi, tanto il cantico del *Magnificat* che quello del *Benedictus*, resterebbero monchi nell'armonia delle strofe.

Inoltre è ammissibile che un cristiano come S. Luca abbia avuto l'ardire di trasportare nel suo Vangelo dei cantici giudaici per attribuirli a Maria, a Zaccaria, a Simeone, senza che nessuno dei giudei e dei cristiani abbia protestato per questa falsificazione?

Ammettiamo pure che al momento della redazione dei medesimi, Maria, Zaccaria e Simeone fossero già morti: vivevano però alcuni parenti di Gesù e molti membri della primitiva comunità cristiana, i quali non avrebbero potuto tacere l'inganno.

Finalmente, per le medesime ragioni, è da rigettarsi l'ipotesi che questi cantici siano nati spontaneamente nella primitiva comunità cristiana, donde S. Luca l'avrebbe presi per inserirli nei suoi racconti. La sovrabbondanza dell'elemento giudaico da una parte, e la deficienza d'una netta mentalità cristiana dall'altra, non si spiegano in coscienze come quelle della prima generazione, che del Cristo hanno sentito parlare, e vivono del suo spirito.

L'ispirazione dunque dalla quale partono, e la mentalità dalla quale si muovono dà loro un carattere tutto speciale, che è la garanzia più sicura della loro storicità. Non completamente giudaici nè completamente cristiani, riflettono la verità del momento; non attendono la venuta del Messia che è celebrata come presente, ma non manifestano neppure una psicologia prettamente cristiana: segnano il mistico trapasso dal V. al N. T., e, cantando nella luce dell'aurora divina, inaugurano e fanno presentire la pienezza della luce che è Cristo.

* * *

Ci si deve ora dimandare se gli autori dei cantici, e cioè Maria, Zaccaria e Simeone, li abbiano cantati nella forma definitiva nella quale li ha tramandati S. Luca. Nessuna seria difficoltà può nascere per parte dell'ispirazione: i pensieri e gli affetti che echeggiano in tutti e tre, dalla prima all'ultima strofa, sono, come abbiamo veduto, perfettamente al loro posto; ma non è questa la questione: si tratta di sapere se lo stile e la struttura ritmica che danno loro una personalità così distinta nella produzione letteraria di simil genere, ma al tempo stesso così omogenea da far pensare che uno e medesimo sia l'autore di tutti e tre, convengano alla coltura poetica personale degli autori.

Prima di tutto la struttura perfettamente ritmica esclude che i cantici possano essere cantati così come li abbiamo: il calore inventivo anche sotto l'influsso dell'ispirazione divina, se eminentemente poetico, non può legarsi alle strettoie di certe regole metriche; è evidente quindi che i cantici sono stati almeno ritoccati da un abile poeta il quale conosceva perfettamente la poesia ebraica.

Poichè l'esame che abbiamo fatto dimostra che di una medesima mano sono opera non soltanto tutti e tre i cantici, ma anche le parti poetiche dell'Infanzia, è facile pensare ad un unico redattore il quale, lavorando su materiale orale abbia dato questa forma stereotipata, allo scopo che venissero conservati dalle comunità cristiane. Questa ipotesi è avvalorata anche dalla considerazione che i cantici nella loro forma definitiva sono redatti in lingua ebraica: ora è difficile ammettere che non soltanto Maria e Simeone, ma anche Zaccaria si siano serviti di questa lingua in un tempo in cui non si parlava più, per eventi di grande importanza, sì, ma, per le circostanze, di ordine familiare.

§ IV. — Carattere ed origine palestinesi di tutto il racconto di Luca.

L'esame filologico dei due capitoli ci ha indotto a concludere che nel racconto di Luca si trovano frammisti nove carmi — l'annunzio a Zaccaria, quello a Maria, le felicitazioni di Elisabetta, il *Magnificat*, il *Benedictus*, l'annunzio dell'Angelo ai pastori, il *Gloria*, il *Nunc Dimittis*, la profezia di Simeone a Maria — i quali nel parallelismo dei membri in cui sono tracciati, nel lessico e nella costruzione sintattica si rivelano anche nella veste greca come traduzione di antichi inni composti in ebraico, riuniti fra loro, e così bene messi al posto da formare un tutto organico. Se nelle parti che le legano insieme non spiccassero, con maggiore spigliatezza le caratteristiche proprie di Luca, dovremmo concludere a tutta una traduzione da un originale ebraico. Questa uniformità, questa omogeneità dello stile, fa supporre che S. Luca, redattore, abbia cercato di apprendere, da persone che erano in grado di conoscere tutti i particolari storici dei carmi, e, appresene tutte le circostanze di tempo e di luogo, le abbia riprodotte in greco conservandone tutta la freschezza del colorito primitivo.

A questa antichità alludono certo alcune frasi che hanno il loro valore pieno, soltanto sulla bocca degli abitanti della Palestina, come quella: « Maria andò in montagna » (1, 39) senza una parola di specificazione, perchè doveva essere ben nota agli abitanti; come pure la frase di colorito locale: « tutte quelle cose si sparsero per la montagna » (1, 66).

Ma, oltre la forma esterna, è lo spirito stesso del racconto che reclama un'origine palestinese.

Il tempio è ancora in tutto il suo splendore, e non sembra davvero che alcuna minaccia gravi sopra di esso. Al Tempio

avvengono i principali avvenimenti: l'annunzio a Zaccaria, l'episodio di Simeone, quello di Anna, la cerimonia della purificazione e della presentazione, la scena di Gesù fra i dottori.

Sono pur conosciuti tutti i particolari del culto: la divisione dei Sacerdoti per classe, il loro turno nel servizio divino, l'offerta dell'incenso, come aveva luogo il sacrifizio, la posizione del Sacerdote e quella del popolo, il costume di visitare ogni anno il Tempio. Ora una descrizione così minuziosa non può provenire se non da persone che hanno vissuta nella pratica la vita religiosa di Israele, e perciò deve riportarsi molti anni avanti la catastrofe del 70, quando col Tempio scomparve tutta questa vita liturgica che, qui nel racconto, si mostra in tutto il suo fervore ed intensità.

Ma un segno ancora maggiore dell'autenticità storica ed antichità di tutto il racconto, è l'ideale religioso di cui è pervaso. Senza dubbio i termini « figlio dell'Altissimo » (1, 32), « figlio di Dio » (1,36), « astro levato dall'alto » (1,78), attribuiti a Gesù armonizzan bene con i dogmi della preesistenza divina e della filiazione eterna di Gesù; ma queste verità che furono certamente comprese da quelle anime scelte, Maria, Zaccaria, Simeone e Anna, non sono esplicitamente formulate, ma soltanto accennate.

Senza dubbio l'ufficio di Giovanni e di Gesù sarà realmente apparso a quelle anime in tutto il suo valore spirituale e religioso, giacchè Giovanni è destinato a preparare un popolo perfetto col dar la scienza della salute nella remissione dei peccati, e Gesù stesso è annunziato come Salvatore che apporterà la pace agli uomini, affinchè lo servino in santità e giustizia. Ma intanto questo elemento spirituale e religioso ha carattere popolare e è rivestito con colori patriottici e nazionali.

Difatti il Precursore è indicato con le parole di Malachia di ricondurre molti « dei figli di Israele » al loro Dio, e Gesù è annunziato come colui che siederà Re « sulla casa di Gia-

cobbe ». Ripieni d'accento nazionale sono i cantici del *Magnificat*, del *Benedictus* e del *Nunc dimittis*.

Senza dubbio la salute apportata da Gesù si sarebbe estesa a tutto il mondo, come luce che doveva brillare a tutte le genti; ma l'universalismo non è espresso in tutta la sua estensione: l'Angelo annunzia ai pastori che la nascita di Gesù sarà di « gioia a tutto il popolo »; Simeone, che da tanto tempo attendeva la « consolazione di Israele », celebra il nato Salvatore come « gloria di Israele »; Anna ne parla a tutti coloro che attendono la « redenzione di *Israele* », e Zaccaria ringrazia Dio perchè, conforme alle promesse fatte ai Padri, è stato inviato nella casa di David il potente Salvatore per « riscattare il suo popolo ».

Questo duplice aspetto, dove primeggiano i tratti locali caratteristici del linguaggio più in uso al tempo di Gesù, come ce lo riferiscono i libri evangelici ed anche i libri apocrifi dell'epoca, anzichè quelli del linguaggio usato dopo l'Ascensione e la Pentecoste nelle comunità cristiane, è certamente un segno evidente dell'origine palestinese del racconto dell'Infanzia.

CAPITOLO V.

Confronto nel racconto dell'Infanzia fra S. Matteo e S. Luca.

Stabilita per mezzo dell'analisi critica e letteraria l'autenticità e l'unità del racconto dell'Infanzia di Gesù tanto di S Matteo quanto di S. Luca, è necessario indagare in quale relazione stiano tra loro i due Evangelisti, se cioè, e fino a qual punto, s'accordino o si contradicano.

Le relazioni e le differenze fra i due racconti si possono raggruppare così:

1, 1-17	Genealogia di Gesù da Abramo a Giuseppe figlio di Giacobbe.
1, 18-25	Un angelo di Dio annunzia a Giuseppe fidanzato alla V. Maria la concezione di Gesù per virtù di Spirito Santo.
2, 23-38	Genealogia di Gesù da Giuseppe, figlio di Eli sino ad Adamo.
1, 26-38	L'angelo Gabriele annunzia alla V. Maria, fidanzata a Giuseppe che diverrà madre di Gesù per virtù di Spirito Santo.
1, 39-56	Visita di Maria alla parente Elisabetta.
2, 1-4	Viaggio di Maria e Giuseppe da Nazaret a Betlehem per il censimento di Quirinio.

2, 1	Nascita di Gesù a Betlehem.	2, 5-7	Nascita di Gesù a Betlehem.
		2, 8-20	Adorazione dei pastori.
		2, 21	Circoncisione ed imposizione del nome.
		1, 22-38	Presentazione di Gesù al tempio e purificazione di Maria.
2, 1-12	Adorazione dei Magi.		
2, 13-15	Fuga da Betlehem in Egitto.		
2, 16-18	Strage degli Innocenti.		
2, 19-23	La S. Famiglia al ritorno dall'Egitto per sfuggire all'ira d'Archelao si stabilisce a Nazaret.	2, 39-40	La S. Famiglia da Gerusalemme, compiute le cerimonie legali, ritorna a Nazaret.
		2, 41-50	Ritrovamento di Gesù fra i Dottori.
		2, 51-52	Sviluppo fisico, intellettuale e morale di Gesù.

Dal precedente prospetto i due racconti risultano di tre contenuti distinti:

a) *di parti comuni ad entrambi.* In tutti e due è concordemente affermato il concepimento di Gesù nel seno della Vergine Maria, quando ancora è fidanzata a Giuseppe;

b) *di parti comuni ma diversamente esposte.* Tutte e due hanno la genealogia di Gesù, ma queste differiscono nella linea degli antenati.

In S. Matteo la città di Betlehem, dove nasce Gesù al tempo del re Erode, sembra indicata come dimora della Sacra Famiglia, la quale solo incidentalmente, per sfuggire all'ira d'Archelao, si trasferisce a Nazaret.

In S. Luca invece, la città di Nazaret è designata come dimora abituale della S. Famiglia, e la presenza della medesima a Betlehem, dove nasce Gesù, è occasionata dal censi-

CAPITOLO V.

Confronto nel racconto dell'Infanzia fra S. Matteo e S. Luca.

Stabilita per mezzo dell'analisi critica e letteraria l'autenticità e l'unità del racconto dell'Infanzia di Gesù tanto di S Matteo quanto di S. Luca, è necessario indagare in quale relazione stiano tra loro i due Evangelisti, se cioè, e fino a qual punto, s'accordino o si contradicano.

Le relazioni e le differenze fra i due racconti si possono raggruppare così:

1, 1-17 Genealogia di Gesù da Abramo a Giuseppe figlio di Giacobbe.

1, 18-25 Un angelo di Dio annunzia a Giuseppe fidanzato alla V. Maria la concezione di Gesù per virtù di Spirito Santo.

2, 23-38 Genealogia di Gesù da Giuseppe, figlio di Elisino ad Adamo.

1, 26-38 L'angelo Gabriele annunzia alla V. Maria, fidanzata a Giuseppe che diverrà madre di Gesù per virtù di Spirito Santo.

1, 39-56 Visita di Maria alla parente Elisabetta.

2, 1-4 Viaggio di Maria e Giuseppe da Nazaret a Betlehem per il censimento di Quirinio.

2, 1	Nascita di Gesù a Betlehem.	2, 5-7	Nascita di Gesù a Betlehem.
		2, 8-20	Adorazione dei pastori.
		2, 21	Circoncisione ed imposizione del nome.
		1, 22-38	Presentazione di Gesù al tempio e purificazione di Maria.
2, 1-12	Adorazione dei Magi.		
2, 13-15	Fuga da Betlehem in Egitto.		
2, 16-18	Strage degli Innocenti.		
2, 19-23	La S. Famiglia al ritorno dall'Egitto per sfuggire all'ira d'Archelao si stabilisce a Nazaret.	2, 39-40	La S. Famiglia da Gerusalemme, compiute le cerimonie legali, ritorna a Nazaret.
		2, 41-50	Ritrovamento di Gesù fra i Dottori.
		2, 51-52	Sviluppo fisico, intellettuale e morale di Gesù.

Dal precedente prospetto i due racconti risultano di tre contenuti distinti:

a) *di parti comuni ad entrambi.* In tutti e due è concordemente affermato il concepimento di Gesù nel seno della Vergine Maria, quando ancora è fidanzata a Giuseppe;

b) *di parti comuni ma diversamente esposte.* Tutte e due hanno la genealogia di Gesù, ma queste differiscono nella linea degli antenati.

In S. Matteo la città di Betlehem, dove nasce Gesù al tempo del re Erode, sembra indicata come dimora della Sacra Famiglia, la quale solo incidentalmente, per sfuggire all'ira d'Archelao, si trasferisce a Nazaret.

In S. Luca invece, la città di Nazaret è designata come dimora abituale della S. Famiglia, e la presenza della medesima a Betlehem, dove nasce Gesù, è occasionata dal censi-

mento ordinato da Augusto. Compite però le cerimonie legali per la nascita del primogenito, la S. Famiglia, dopo 40 giorni, ritorna dalla Giudea in Galilea alla propria città di Nazaret.

c) *di parti diverse per le omissioni dell'uno o dell'altro Evangelista.* S. Matteo non narra le cerimonie legali, mentre S. Luca tralascia la visita dei Magi e le conseguenze della medesima.

Queste omissioni, come le divergenze, sono certamente reali, ma sono tali da offrire un argomento per impugnare la storicità del racconto, concorde nel fatto capitale: la nascita verginale di Gesù? Insomma tali omissioni e divergenze sono vere contradizioni, sicchè non sia possibile di trovare un'attendibile soluzione del problema? Esaminandolo a fondo, saremo costretti a riconoscere che, se non se ne può dare una soluzione del tutto chiara, non mancano però buone e serie ragioni, offerte dal testo stesso, per una soddisfacente soluzione: sarà anzi evidente che queste divergenze ed omissioni, più che infirmare, servono a comprovare maggiormente la credibilità storica del racconto dell'Infanzia.

§ 1. — Divergenze genealogiche.

Il racconto dell'Infanzia di S. Matteo e quello di S. Luca contengono una lista degli antenati di Gesù (1), ma differenziano tanto per la forma esterna quanto per il contenuto.

Le differenze di forma sono:

a) S. Matteo pone la lista degli antenati al principio del suo Vangelo; S. Luca invece la pone dopo la narrazione dell'Infanzia, al principio della vita pubblica.

b) S. Matteo percorre la linea discendente da Abramo,

(1) *Mt.* 1, 2-17; *Lc.* 3, 23-38.

per David e Giuseppe, sino a Gesù; S. Luca, invece, risale la linea ascendente da Gesù, per Giuseppe, oltre David e Abramo, sino ad Adamo, sino a Dio.

c) S. Matteo divide la genealogia in tre gruppi di 14 generazioni ciascuno, e la traccia nella formula semitica e biblica col verbo ἐγέννησεν che rende l'ebraico הוֹלִיד od aramaico אוֹלִד, inserendo però fra i membri alcuni incisi e riflessioni; mentre S. Luca, conforme all'uso del greco classico, esprime il rapporto genealogico fra gli ascendenti col semplice articolo τοῦ (= *qui fuit*, Vulgata).

Queste divergenze di forma esterna non presentano serie difficoltà, giacchè lo scopo attribuito dagli Evangelisti alle genealogie può rendere ragione di ciò.

L'Evangelista S. Matteo, scrivendo per un ambiente giudaico, al quale vuol dimostrare che Gesù è Messia, fin dal primo versetto del suo Vangelo dimostra tale verità col ricollegare Gesù a David e ad Abramo, ai quali era stata fatta la promessa del Salvatore, e ne tesse la genealogia nella forma semitica e biblica del V. T. (A generò B, B generò C), perchè meglio corrispondente al suo scopo.

S. Luca invece, scrivendo per i Gentili, mostra nel suo Vangelo un piano più vasto ed universale, che Gesù, cioè, è il Salvatore del mondo e dell'umanità e non del solo popolo giudaico. Non si contenta quindi di restringere l'albero genealogico al capostipite del popolo eletto, ma risale al capo stesso dell'umanità, ad Adamo; pone questo catalogo alla fine del periodo dell'Infanzia, dopo aver narrato il concepimento verginale (1, 34-35); dopo aver fatto intendere le parole di Gesù nel tempio (2, 49), e dopo le parole stesse del padre celeste al Battesimo (3, 22), affinchè la serie degli antenati secondo il diritto umano non possa creare confusione nell'animo dei suoi lettori. La formula che usa è quella corrispondente al gusto dell'ambiente per il quale scrive.

Le due genealogie differiscono però sostanzialmente nel tessere la serie degli antenati:

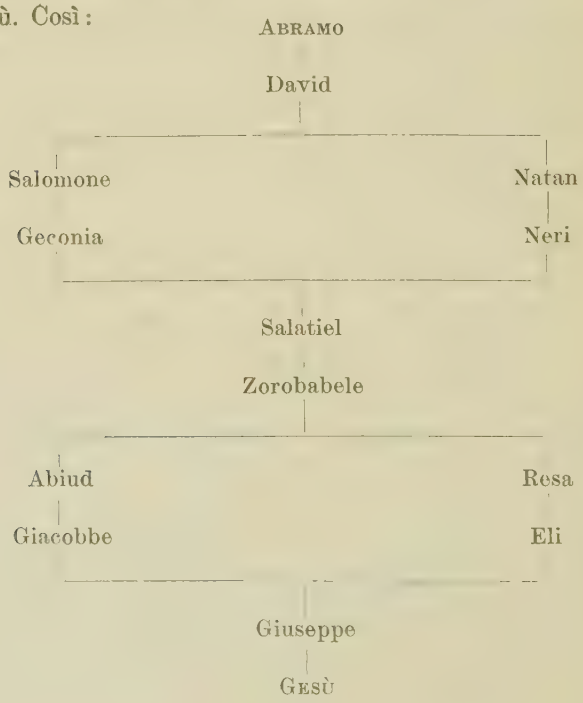
a) Da David a Salatiele, S. Matteo numera i discendenti di Salomone in numero di 15, S. Luca invece i discendenti di Natan in numero di 20;

b) S. Matteo nomina Geconia come padre di Salatiele, S. Luca invece nomina Neri;

c) Da Zorobabele sino a Gesù, S. Matteo nomina i figli di Abiud in numero di 10, S. Luca quelli di Resa in numero di 20;

d) Secondo S. Matteo Giacobbe fu il padre di Giuseppe, secondo S. Luca, invece, fu Eli.

Le due genealogie concordano quindi da Abramo a David, discordano da David a Salatiele; si riuniscono di nuovo in Salatiele e Zorobabele per dividersi ancora sino a Giuseppe, padre di Gesù. Così:



Queste divergenze presentano una vera e reale difficoltà esegetica. I più importanti sistemi prospettati per la soluzione di questo problema possono ridursi a tre (1):

1: Tutti e due gli Evangelisti riportano la genealogia di Giuseppe: S. Matteo la discendenza naturale, S. Luca la discendenza legale.

2: l'Evangelista S. Matteo riporta gli antenati di Giuseppe, l'Evangelista S. Luca quelli di Maria.

3: S. Matteo riporta una lista dinastica, S. Luca un albero genealogico.

* * *

Il primo sistema è il più antico e risale al III secolo. Fu presentato da Giulio Africano in una lettera indirizzata ad un certo Aristide e conservataci, in parte, nelle opere di Eusebio (2). La lettera contiene due parti, polemica l'una, positiva l'altra.

Nella prima parte, l'autore si pone contro coloro i quali vedono nelle due genealogie la discendenza regale e sacerdotale del Cristo, ed afferma che Gesù fu veramente re e sacerdote, ma per altri titoli e non per le genealogie, le quali hanno lo scopo di mostrare soltanto gli umani diritti.

Nella seconda parte, dopo avere affermato che presso i giudei la figliolanza legale e quella naturale, godevano dell'identica importanza, spiega le divergenze delle due genealogie mediante la legge del *levirato* in vigore presso gli ebrei.

---

(1) Cf. Peter Vogt, *Der Stammbaum Christi bei heiligen Evangelisten Matthäus und Lukas* in: *Bibl. Studien.* 12 (1907, 3); J. M. Heer, *Die Stammbäume Jesu nach Mt. und Luk* in: *Bibl. Studien*, 15 (1909, 1-2); P. Prat. *Généalogie de Jésus-Christ* ap. Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible.* 3. 166-71; B. V. Bacon. *Genealogy* ap. Hastings, *Diction. of the Christ and the Gospels.* 2. 139-49; M. Hetzenauer, *De Genealogia Iesu Christi*, Roma, 1922.

(2) *Hist. Eccl.* 1, 7. MG 20, 9099.

Secondo tale legge, una donna rimasta vedova e senza figli, passava sposa del cognato, e i figli nati da quest'unione prendevano il nome del primo marito defunto, di cui restavano eredi e discendenti legali. Ora, Giacobbe ed Eli erano fratelli uterini, ed essendo Eli morto senza figli, Giacobbe, per l'applicazione di questa legge, sposò la vedova di suo fratello, da cui ebbe Giuseppe che divenne erede e figlio legale di Eli.

Questa legge del *Levirato* aveva già avuto un'applicazione nel caso di Geconia (padre naturale) e di Neri (padre legale) riguardo al figlio Salatiele.

Data tale interpretazione è chiara la ragione delle divergenze: S. Luca offre la linea degli ascendenti legali di Giuseppe, S. Matteo quella naturale.

E si noti che l'Africano non riporta tale soluzione come un'opinione personale, ma come frutto di investigazioni fatte fra coloro che i cristiani chiamavano con riverenza δεσπόσυνοι. Questi gli avrebbero narrato che Erode, di origine oscura, aveva fatto distruggere tutte le genealogie delle principali famiglie contenute negli archivi pubblici, affinchè nessuno avesse potuto gloriarsi della propria origine, che poi erano state ricostruite in base a ricordi di famiglia e documenti privati.

Questa soluzione presentò in sè tali caratteri di serietà che fu subito accettata dalla quasi totalità dei Padri (1).

Recentemente Peter Vogt (2), ha tentato di scalzare dalle fondamenta tuttociò che è raccontato da Giulio Africano, affermando che questi, in buona fede, sarebbe stato ingannato dai cosidetti δεσπόσυνοι, i quali abitando a Kokab, sede dei Nazzarei ed Ebioniti, dovevano far parte di queste sette, e dovevano esser perciò dei falsari ed eretici.

---

(1) S. Ambrogio, *De Concordia Matthaei et Lucae in genealogia Christi*. ML 17. 1101-4; S. Agostino. *Retractat.* 2, 7. ML 32. 633; S. Girolamo, *In Mt.* 1, 1. ML 26, 23.

(2) *Der Stammbaum Christi*, 10, 35.

Infatti:

a) ciò che essi narrarono circa Erode, il quale avrebbe fatto distruggere i cataloghi genealogici per nascondere l'oscurità della sua origine, contradice a G. Flavio (1), il quale cita le genealogie dei Leviti conservate ai suoi tempi in Gerusalemme, e la genealogia stessa della sua famiglia sino al quinto grado.

b) sebbene sia certa la legge del *Levirato,* pure questa era ristretta soltanto ai veri fratelli, non ai fratellastri.

Ma come è possibile — osserviamo noi — che G. Africano, noto attraverso gli storici (2) come uomo di soda e vasta coltura, abbia potuto essere ingannato, e di più si sia rivolto, per avere schiarimenti esegetici, a delle persone eretiche?

È poi certo che Kokab, sede dei Nazzarei ed Ebioniti sia la stessa Kokab nominata da G. Africano? (3).

Inoltre ciò che afferma G. Flavio non è davvero in contradizione con le affermazioni di G. Africano, perchè, sebbene questi dica che Erode aveva fatto distruggere tutti i cataloghi genealogici, pure afferma che questi erano stati ricostruiti o su ricordi della Bibbia o su ricordi familiari. Anzi, è forse,

---

(1) *Vita*, 1, 1.

(2) Eusebio, *Hist. Eccl.* 1. 6. MG 20. 85 scrive: 'Αφρικανὸς οὐχ ὁ τυχὼν δὲ καὶ οὗτος γέγονε συγγραφεύς« e Socrate, *Hist. Eccl.* 2. 35. MG 67, 299 chiama Clemente Alessandrino, Giulio Africano e Origene »ἄνδρας πάσης σοφίας ἐπιστήμονας«.

(3) Nella Palestina vi sono tre località dette *Kokab.* Cfr. L. Zsczepański. *Palaestinologia: Geographia Palaestinae antiquae* 1. 1. p. 78. 136. 149. Il villaggio ricordato da Giulio Africano corrisponde probabilmente a Kokab distante circa tre ore da Nazaret e situato a nord di quella città, mentre Kokab che secondo Epifanio (*Adv. haer.* 2, 29. 7. MG 41, 102) era sede dei Nazzarei (haec Nazzaraeorum secta potissimum viget... in Basanitede, in ea quae vulgo Cocabe... dicitur) era posta al di là del Giordano nella Batanea. Cfr. A. Harnack. *Die Mission und Ausbreituug des Christentums in den erstem drei Jahrunderten* 2² (Leipsig, 1906) 81 not. 3. 82 not. 2.

per questa ragione che G. Flavio, nel ricostruire la sua genealogia, non potè risalire oltre il quinto grado.

Infine, se la legge del *Levirato* fu dapprima applicata soltanto ai veri fratelli — la parola אַחִים può essere suscettibile di un più largo significato — più tardi, come consta dal libro di Ruth (1), fu estesa anche ai parenti più prossimi. Onde è che il sistema dell'Africano, da lui stesso dato come probabile (2), basandosi su principi certi, che cioè presso i giudei avevano ugual valore la generazione naturale e quella legale, continua ancora a godere della maggior probabilità, presso gli esegeti e commentatori (3).

* * *

Il secondo sistema, che cioè S. Matteo presenti la genealogia di Giuseppe, e S. Luca quella degli antenati di Maria, figlia di Eli, fu proposto per la prima volta da Annio da Viterbo (4). Gli argomenti che di solito si adducono sono questi:

a) se le due genealogie presentano la discendenza di Giuseppe, padre putativo, Gesù non è l'erede al trono che per adozione, cioè per finzione legale (5), mentre ciò che importa è la discendenza naturale;

b) la serie legale degli antenati del Cristo sufficiente per

---

(1) 1, 1-11.

(2) « Sive igitur ita se res habet, sive aliter, planiorem certe interpretationem, meo quidem iudicio aliorumque qui aequi rerum aestimatores esse volent nemo facile repererit. Proinde haec nobis sufficiat, tametsi nullo testimonio fulta, quando nec meliorem aliam nec veriorem proferre possumus. Ceterum quin vera sit Evangelii narratio dubitari non potest ». Eusebio. *Hist. Eccl.* 1, 7. MG 20, 99.

(3) Knabenbauer, *In Luc.*² 175-180; Lagrange, *Évangile selon Luc.* 123; *Revue biblique*, NS 8 (1911) 143-51.

(4) *Antiq. variae* 1, 17 Romae 1515.

(5) Cf. Vogt, *Der Stammbaum Christi*, 31. 76. 80. 91.

i Giudei, per i quali S. Matteo l'ha scritta, non avrebbe potuto soddisfare i gentili per i quali scriveva S. Luca, e per i quali valeva soltanto la discendenza naturale (1);

c) il testo poi sembrerebbe favorevole a tale interpretazione, o riferendo ἦν a τοῦ Ἡλεί e congiungendo il participio ὢν ad ὡς ἐνομίζετο: καὶ αὐτὸς ἦν Ἰησοῦς (ἀρχόμενος ὡσεὶ ἐτῶν τριάκοντα ὢν υἱός, ὡς ἐνομίζετο Ἰωσήφ) τοῦ Ἡλεί: (2) o connettendo ἦν con ἀρχόμενος e riferendo ὢν a τοῦ Ἡλεί: καὶ αὐτὸς ἦν Ἰησοῦς, ἀρχόμενος ὡσεὶ ἐτῶν τριάκοντα, ὢν υἱός (ὡς ἐνομίζετο Ἰωσήφ) τοῦ Ἡλεὶ (3).

d) Eli è detto padre di Maria dal Talmud e anche dalla tradizione, giacchè può essere un'abbreviazione di Eliakim, sinonimo di Gioacchino (4) nella scrittura ebraica, o si può supporre che il padre di Maria avesse due nomi: Eli e Gioacchino (5).

Come si vede ogni difficoltà sarebbe sciolta se si potesse provare la verità di questa ipotesi, e in tal caso ogni tentativo di conciliazione fra le due genealogie sarebbe inutile: la differenza sarebbe intrinseca. Ma nonostante i recenti ed eruditi lavori di Peter Vogt ed I. M. Heer, e la favorevole accoglienza di diversi esegeti protestanti e cattolici (6), le ragioni addotte non sono completamente persuasive.

---

(1) Cf. Vogt, *op. cit.*, p. 81.

(2) Cf. Vogt. *Der Stammbaum Christi*. 94; J. M. Heer. *Die Stammbäume Jesu*. 96.

(3) Cf. V. Hartl, *Zum Stammbaum Jesu nach Lk* in: *Bibl. Zeitschr.* 7 (1909) 297-301.

(4) Cf. *Judith* 2. 5. 7. 11; 15. 9. Il nome Eliakim non differisce da quello di Joakim se non per il preformativo אֵל (Dio) o יְ (Jahvè).

(5) Cf. Vogt. *op. cit.*, 107; Heer, *op. cit.*, 103.

(6) Cf. Vogt, (*op. cit.*, p. 15) ha riportato la lista di coloro che hanno ritenuto come la più probabile questa ipotesi, e ne ha contati 82 fra i cattolici e 84 fra gli acattolici. Tra i più recenti sono da ricordarsi Alfonso Card. Capecelatro. *La Vita di Gesù Cristo* [2]

Infatti:

a) È un'opinione completamente nuova che una genealogia perda del suo scopo se non mostri i diritti di successione per le vie del sangue, e che quindi la genealogia di S. Luca sia inutile, se non dà i discendenti di Giuda. Contro questa opinione sta la totalità dei Padri e dei Dottori, i quali hanno riconosciuto che Gesù può reclamare tali diritti anche con la discendenza legale. Per essi Gesù, pur non essendo figlio naturale di Giuseppe, tuttavia gli succede nei diritti di David, o per l'adozione o per l'applicazione della legge del *Levirato;* anzi S. Agostino [1] arriva ad affermare che Gesù Cristo avrebbe avuto diritto al trono di David anche se Maria non fosse stata della stirpe di David: « cum autem Christus ex ea, quae vera uxor Joseph erat, natus sit, ideo potuit Joseph dici pater Christi, et Christus filius David etiamsi beata Virgo non fuisset ex David ».

b) Che poi S. Luca, scrivendo per i gentili, abbia dovuto accontentare il loro gusto, presentando una discendenza naturale, non è rispondente a verità, perchè anche la lista genealogica degli Antonini contiene dei figli adottivi sino alla quinta generazione [2].

c) Il versetto 23, nel senso più naturale e corrente, mette in parentesi soltanto ὡς ἐνομίζετο [3]; ad eccezione di due documenti assai generali [4], nessuno dei Padri e dei Dot-

---

(Roma 1915) 45, not. 3; P. Didon, *Gesù Cristo*. traduz. ital. di Manfredo Tarchi, 2ª (Napoli 1913) 390 s. G. Fouard, *Vita di N. S. Gesù Cristo* (2ª ed. ital. Torino 1919) 410-11.

[1] *De Consensu Evang.* 2, 2. ML 34, 1073.

[2] Cf. I. M. Lagrange in: *Revue Bibl.* NS 8 (1911) 445.

[3] Ved. p. 138 s.

[4] Il 1° è un documento proveniente dall'Africa ed è del secol. V: « Redeamus ad Nathan fratrem Salomonis unde Maria originem trahit... Eli genuit Joseph, Joseph genuit Joachim, Joachim genuit Mariam ». Cf. P. de Lagarde, *Septuaginta Studien* 2, 26; il 2° è del

tori (1), fino al secolo XVI, ha pensato di vedere in questa genealogia gli antenati di Maria; a nessuno venne in mente di volgere in senso diverso le parole del v. 23, le quali sono attestate, nel modo nel quale le abbiamo spiegate al commento del testo, da tutte le antiche versioni e dai Padri.

e) È vero che il Talmud parla di una certa Maria, figlia di Eli che fu sospesa nell'inferno, perchè aveva digiunato con troppa ostentazione; ma chi oserebbe dire che questa Maria è la madre di Gesù? (2).

La Tradizione ammette pure che Gioacchino fosse il padre di Maria (3), ma l'identificazione o abbreviazione di Eli da Eliachim riesce difficile. Eli corrisponde all'ebraico עֵלִי con ע; mentre Eliachim è scritto con א e come abbreviazione Eli potrebbe venire da עֶלְיָהוּ non da אֶלְיָקִים.

Infine se S. Luca avesse voluto dare la genealogia di Maria ed avesse voluto indicare ai suoi lettori che Gesù era figlio (= nepote) di Eli, avrebbe dovuto esprimersi con mag-

---

secolo VII e probabilmente dipende dal 1°: « Eli genuit Joseph, Joseph genuit Joachim, Joachim genuit Mariam, Matrem Domini N. J. Christi. Hanc progeniem secundum Nathan introduxit Lucas, et secundum Salomonem Matthaeus, ut cognoscatur ea una radice Iesse, i. e. David, venire Joseph sive Maria Mater » *Ibid.*, p. 41.

(1) Il Vogt ha tentato dimostrare (*op. cit.*, 115) che S. Giustino (*Dial. c. Tryph.* 100. MG 6, 709) e S. Ireneo (*Adv. haer.* 1, 3, 22. MG 7, 958), hanno ritenuto che la genealogia di Luca riferisse gli antenati di Maria, ma dalle parole dei suddetti Padri niente altro si ricava, se non che Maria, era della stirpe di David, e ciò che essi dicono di Maria può convenirle anche se S. Luca riferisce gli antenati di Giuseppe. Cf. M. Hetzenauer, *De Genealogia Christi* (Roma 1922) 55. 80 s.

(2) Ved. Strack-Billerbeck, *Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch I* (München 1922) 41 s. « Die in der pal. *Chagigah* 2, 77,d 50 erwähnte Mirjam, die Tochter des 'Eli Boṣlim (Beṣalim) hat mit Jesu Mutter nichts zu schaffen ». Cf. pure vol. 2, p. 155.

(3) Cf. *Protevangelo di Giacomo* 1, 1.

giore chiarezza, ed avrebbe dovuto dire, conforme all'uso biblico, θυγάτηρ Ἡλεί (1), mentre in nessun luogo nomina Maria come figlia di Eli.

* * *

Il terzo sistema, che riconosce in S. Matteo una lista dinastica ed in S. Luca un albero genealogico, fu presentato per la prima volta da Grozio (2) e sviluppato in seguito dal P. Poussines (3).

Il P. Durand (4), dichiara questa ipotesi la più probabile e la esprime così: « Il primo Vangelo rappresenterebbe la successione legittima, per la quale i *diritti davidici* sarebbero trasmessi per Giuseppe a Gesù, mentre il terzo Vangelo intenderebbe produrre la lista degli *antenati* (reali o legali) che riuniscono Gesù a David per Giuseppe. La prima genealogia farebbe vedere come Gesù è *l'erede* delle promesse fatte a David, e sarebbe dunque concepita dal punto di vista giuridico. Un successore non è necessariamente un figlio; Giuseppe può essere l'erede di Salomone e di Geconia pur restando la posterità reale (per la natura o per la legge del Levirato) dall'altra linea che si ricongiunge a David per Neri e Natan.

All'epoca nella quale furono redatti i nostri Evangeli, si disputava nelle scuole rabbiniche se il Messia dovesse discendere da David per Salomone o per Natan. Salomone era morto nell'idolatria, Geconia, l'ultimo dei suoi discendenti sul trono avanti l'esilio, era stato rigettato da Dio per la bocca del profeta Geremia (22, 30). Le genealogie sod-

(1) *Iudith* 8, 1.

(2) *Annot. in N. Testamentum* 1 (Hallae 4769) 734 s.

(3) *De Concordantia Evangelistarum in genealogia Christi*, Tolosae 1647.

(4) *L'Enfance de Jésus-Christ*, 201.

disferebbero così i due punti di vista e avrebbero, indipendentemente l'una dall'altra, la loro relativa verità ».

In quest'ultimo sistema la genealogia di S. Matteo, con la simmetria dei due gruppi e con il suo carattere artificiale, « non avrebbe che un valore convenzionale, mentre quella di S. Luca conserverebbe delle pretese più storiche » (1).

In favore di questo sistema vien fatto notare che tutti i personaggi nominati in S. Matteo, da Abramo a David, sono figli unici o primogeniti, oppure sostituti dei primogeniti, e per conseguenza capi di famiglia ed eredi dei diritti patriarcali; e da David a Gesù non sono citati che nomi di re. Possiamo quindi supporre che anche il restante della genealogia, impossibile a verificarsi, abbia indicato la successione dinastica.

Ma come si può affermare che al tempo di Gesù esistesse ancora una linea regale riconosciuta ufficialmente, e che il verbo ἐγέννησεν significhi trasmettere i diritti regali?

* * *

Come si vede la doppia genealogia del Salvatore, tanto in S. Matteo quanto in S. Luca, presenterà sempre un qualche lato un po' indeciso e misterioso; ma, checchè ne sia di tuttociò, i diversi sistemi apportati mostrano che una soluzione è possibile. Manca finora, la conoscenza piena dei fatti, per poter giudicare su quali documenti siano state ricopiate queste genealogie, e qual valore abbiano inteso dare ad esse gli Evangelisti.

L'adozione o l'applicazione della legge del Levirato possono avere avuto luogo: Eli può essere stato o padre legale. o adottivo, o zio, o nonno di Giuseppe (2).

---

(1) Durand, *op, cit.*, 202.

(2) Il giudizio che possiamo formarci sulle genealogie è ancora quello espresso da S. Agostino avanti che scrivesse le *Retractatio-*

L'unica cosa che possiamo e dobbiamo affermare è che gli Evangelisti dipendono da documenti diversi, e non, come vuole il Loisy, che « l'esistenza di due genealogie mostra che la tradizione non ne abbia avuta alcuna » (1), e che quindi le genealogie siano state inventate ed immaginate a scopo apologetico, per mostrare la discendenza davidica di Gesù. Anche ammesso, per ipotesi, che fossero state redatte per la prima volta dagli Evangelisti, scrivendo questi in tempi in cui era vivo il ricordo di Gesù ed erano vivi parenti e discepoli del medesimo, non avrebbero potuto presentare delle cose inventate, senza essere accusati di falsari. E prima di rivolgere loro tale accusa bisogna anche tener presente il valore che gli ebrei davano alle liste genealogiche.

Al tempo di Neemia (2) fu proibito a molte famiglie di abitare a Gerusalemme, perchè non potevano dimostrare la loro origine israelitica; S. Luca stesso ricorda accuratamente la classe alla quale appartenevano Zaccaria, Elisabetta, Maria, Giuseppe e Anna; G. Flavio afferma di aver visto con i suoi occhi la propria genealogia nei registri pubblici (3), e ricorda le cure con cui dai sacerdoti stessi, si conservavano le genealogie nei centri ove abitavano, sia a Gerusalemme, che a Babilonia, come nell'Egitto. È possibile mai che i discendenti di David non abbiano conservato la propria? Più tardi, come attesta Eusebio (4), i parenti stessi del Signore poterono provare la loro discendenza con documenti si consistenti che, non soltanto i cristiani, ma anche i giudei, riconobbero i loro diritti.

---

nes « ergo aut adoptio solvit istam quaestionem, aut origo maiorum, aut aliqua alia causa, quae nobis in praesentia non occurrit ». *Quest. 5 in Luc.* ML 35, 139.

(1) *Évang. Synopt.* 1, 238.

(2) *Neh.* 7, 61-62.

(3) *Contra Apion.* 1, 7; *Vita* 1, 1.

(4) *Hist. Eccl.* 1. 6. 11. 15. MG 20, 99

Gli Evangelisti dunque non hanno inventato questi nomi, giacchè fino a Salatiele li hanno trovati nei libri sacri; da Salatiele a Giuseppe è probabile che li abbiano avuti da documenti di famiglia.

Può darsi benissimo che esistessero due genealogie diverse: una per Salomone e l'altra per Natan, e in tal caso si comprenderebbe bene come S. Matteo abbia trasportato nel suo Vangelo la genealogia per David e Salomone, mentre San Luca abbia, per il lato collaterale, dimostrato con Natan la discendenza davidica. Questi è l'evangelista degli umili e dei poveri, il suo vangelo ha un carattere universale e, come rimonta ad Adamo, padre dell'umanità per il quale tutti gli uomini sono fratelli, così storicamente potendo ed offrendoglisi l'occasione, ha evitato il titolo e la successione al trono, importante soltanto per i Giudei.

§ II. — Divergenze cronologiche.

L'Evangelista S. Matteo afferma che Gesù nacque in Betlehem della Giudea « ai giorni del Re Erode » (2, 1). Senza dubbio si tratta di Erode il Grande, perchè il suo successore in Giudea viene, da S. Matteo stesso, ricordato nella persona di Archelao (2, 22).

S. Luca dà maggiori particolari cronologici: al capitolo 2, 1-5 riferisce che « in quei giorni » Maria e Giuseppe portandosi da Nazaret a Betlehem per obbedire ad un decreto dell'Imperatore Cesare Augusto che aveva ordinato un censimento generale, « si compì per Maria il tempo di partorire ». L'espressione cronologica assai vaga « in quei giorni » allude certamente agli altri avvenimenti narrati nel cap. 1°, non però ad uno qualsiasi dei singoli fatti, ma all'insieme dei medesimi, avvenuti durante il regno del re Erode (1, 5), sulla quale data i due Evangelisti convengono.

Ma la contemporaneità dei tre personaggi, Augusto, Erode, Quirinio nel governo della medesima provincia, affermata da S. Luca con i versetti 2, 1-5 viene vivamente contestata dalla critica storica. Sulla interpretazione dei medesimi si è accumulata una grande letteratura critica: i periodici, le riviste di storia e di esegesi, i diversi commentatori del Vangelo si sono occupati della questione, e ogni frase è stata minuziosamente esaminata. Le obiezioni che da molti critici vengono, anche oggi, presentate senza neppur tener conto degli elementi nuovi arrecati dalle più diligenti ricerche storiche e dalle scoperte epigrafiche, sono sempre quelle formulate da Emil Schürer (1) e cioè:

1°) La storia non può affermare che Cesare Augusto abbia ordinato un censimento generale per tutto l'Impero.

2°) Ammessa la possibilità di tale ordine, questo non poteva estendersi alla Palestina, che non era soggetta all'Imperatore Romano, ma era governata monarchicamente da Erode.

3°) Un censimento, conforme alle consuetudini romane, non avrebbe fatto partire Giuseppe e Maria da Nazaret a Betlehem, perchè nell'Impero romano veniva eseguito nel luogo di domicilio.

4°) Giuseppe Flavio non parla di un censimento romano al tempo del re Erode, e riferisce il censimento dell'anno 6/7 dopo Cristo, come un avvenimento nuovo che sollevò la popolazione.

5°) Un censimento non può avere avuto luogo sotto Quirinio al tempo di Erode, perchè non risulta che tale personaggio sia stato governatore della Siria in quell'epoca, mentre è certo che ha presieduto il secondo censimento descritto da Giuseppe Flavio nell'anno 6/7 dopo Cristo.

(1) *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* 1 $^{3-4}$ (Leipzig 1901) 508-544.

Da queste asserzioni risulterebbe quindi che S. Luca è in contradizione con la storia, la quale non sa niente di un censimento generale; con se stesso, perchè mette al tempo del re Erode un censimento che ebbe luogo circa dieci anni più tardi; con S. Matteo, perchè non concorda sulla data della nascita.

Ma questi anacronismi, osserviamo noi, sono possibili in un autore come S. Luca, uomo di non comune coltura, che nel prologo del suo Vangelo asserisce d'aver compulsato con ricerche esatte i testimoni diretti, per dare maggior solidità e certezza alla sua opera? È possibile che alla distanza di un capitolo si sia allontanato da questi canoni, per cadere in così gravi e imperdonabili errori? *A priori* dovremmo essere diffidenti contro le accuse, ma esaminate ad una ad una, sulla guida di dotti lavori, tanto di parte cattolica che protestante (1), verremo a riconoscere che dobbiamo essere grati a S. Luca di averci, coi suoi versetti, illuminati su un periodo oscuro della storia, poichè, dopo le recenti scoperte epigrafiche, l'Evangelista appare universalmente veridico.

1. — Censimento generale dell'Impero Romano sotto Augusto.

Il censimento generale che, secondo il pensiero dell'Evangelista Luca, Cesare Augusto, primo Imperatore, fece eseguire nei territori facenti parte del suo vasto impero, consi-

---

(1) Per la bibliografia cfr. W. M. Ramsay. *Was Christ born at Bethlehem?* London 1898: *Luke's Narrative of the birth of the Christ* in: *Expositor*, s. 8. v. 4 (1912) 385-407; 481-507, ed i capitoli 19. 20. 21 del libro *The Bearing of recent Discovery on the Trustworthiness of the New Testament* London 1920: S. M. Lagrange. *Où en est la question du recensement de Quirinius?* in: *Revue bibl.* NS 8 (1911) 60-81. Enrico Foschiani. *Exiit edictum a Caesare Augusto.* Padova 1923.

steva nella ἀπογραφή = registrazione pubblica del nome, sesso, età, professione e condizione dei membri di una famiglia.

Ad eccezione del 3° Vangelo, nessuno storico o scrittore contemporaneo ricorda tale censimento: ma questo silenzio è argomento sufficiente per rigettare la notizia dell'Evangelista? Anche senza considerare che la storiografia dell'epoca imperiale si restringe a narrare soltanto le grandi battaglie e le successioni dinastiche, e trascura tutti quei particolari che noi moderni desideriamo, ossia le istituzioni, l'ordinamento amministrativo, le divisioni territoriali e geografiche, tuttavia abbiamo buone ragioni per spiegare questo silenzio.

Tacito (55-116) comincia i suoi *Annali* dal regno di Tiberio, contentandosi di riassumere nel principio, e con poche frasi, i fatti più salienti della vita di Augusto; Dione Cassio (155-235) forse ci poteva aver dato maggiori schiarimenti, ma della sua storia di 80 libri non sono restati quelli che parlano degli anni 748-752 d. R., i più importanti per la nostra questione; Svetonio (75-150) non scrisse propriamente della storia, ma delle biografie. Del resto, questi storici non accennano nemmeno al censimento dell'anno 759 d. R. di cui abbiamo notizia soltanto da S. Luca e da Giuseppe Flavio.

Ma, se la letteratura profana non dice niente di questo censimento, abbiamo però un complesso di indizi e prove tali, che ci autorizzano a riconoscere solidamente vera la notizia di S. Luca.

È ammesso da valenti archeologi, giuristi e storici che l'Imperatore Augusto sia stato, per natura, un genio amministrativo, e che la compilazione di rapporti e documenti statistici abbia formato una delle sue principali occupazioni; ed è anche certo che le guerre civili, che lo portarono al trono, avevano messo il disordine nell'amministrazione e nelle finanze dell'impero; è più che naturale, quindi, che egli sentisse il bisogno di riordinarle nel momento in cui il mondo romano

godeva per la prima volta la pace, e che uno dei mezzi più sicuri per raggiungere questo scopo fosse appunto un censimento di tutte le risorse dell'impero.

Alla sua morte — dice Svetonio [1], — furono trovati tre protocolli scritti di sua mano ed uniti al suo testamento: il primo conteneva le disposizioni relative ai suoi funerali, il secondo l'enumerazione di tutti i suoi fatti e gesta di guerra, coll'ordine che fossero incisi su tavole di bronzo e posti all'ingresso del suo mausoleo, il terzo conteneva il *Breviarium Imperii*. Questo non doveva essere lungo, perchè Tiberio ne fece dare lettura al Senato nella seduta nella quale fu liquidata la successione del predecessore, e sebbene non sia restato, tuttavia Tacito dice [2] che « vi erano indicate tutte le entrate pubbliche, il numero dei cittadini (romani) e degli alleati che erano sotto le armi, lo stato della flotta, dei regni (associati), delle provincie, delle imposte, dei tributi, dei bisogni e dei doni ». La registrazione di tutti questi particolari suppone evidentemente che egli avesse fatte delle inchieste e dei censimenti, altrimenti sarebbe stato impossibile accertarsi del numero degli uomini atti alla milizia, e di tutte le altre particolarità.

Nell'ingresso al tempio, che in suo onore era stato elevato ad Angora in Galazia, è inciso l'*Index rerum gestarum*, e vi si riscontra che egli per tre volte fece il censimento, ἀποτίμησις [3], del popolo romano, unitamente alla *lectio*

---

[1] *Aug.* 28. 101.

[2] *Ann.* 1, 11 « opes publicae continebantur: quantum civium sociorumque in armis, quot classes, regna, provinciae, tributa aut vectigalia et necessitates ac largitiones: quae cuncta sua manu perscripserat Augustus ».

[3] ἀποτίμησις era detto il censimento dei cittadini romani, mentre quello delle provincie era detto ἀπογραφή.

senatus negli anni 726, 746, 767 d. R. (1). Uno di questi censimenti dei cittadini romani, quello cioè del 746, è pure ricordato da Dione Cassio (2).

Oltre ai tre censimenti del popolo romano ne sono ricordati altri nelle diverse provincie. Quando Augusto assunse il governo della Gallia (726 d. R.), impone un censimento (καὶ ἀπογραφὰς ἐποιήσατο) destinato a preparare la nuova divisione del paese in quattro provincie, e a prelevarne le imposte (3). L'operazione provocò rivolte così gravi che fu sospesa, ma fu di nuovo ripresa da Druso nel 742 d. R. e da Germanico nel 15 d. C. (4). Sembra pure probabile che nel medesimo tempo l'Imperatore facesse il censimento nella Spagna (5).

Al censimento delle provincie, sulla fede dei papiri pubblicati dal Grenfell e Hunt (6), va aggiunto quello dell'E-

---

(1) Il seguente raccordo cronologico fra il computo *ad urbe condita* e avanti e dopo l'era cristiana servirà a meglio comprendere il computo degli anni del periodo del quale ci occupiamo:

a. C.	— 10	— 9	— 8	— 7	— 6	— 5	— 4	— 3	— 2	— 1
U. C.	744	745	746	747	748	749	750	751	752	753
d. C.	+ 1	+ 2	+ 3	+ 4	+ 5	+ 6	+ 7	+ 8	+ 9	+ 10
U. C.	754	755	756	757	758	759	760	761	762	763

(2) 54, 53; 56, 13.

(3) Dio Cass. 53, 22, 5 καὶ αὐτῶν τὰς ἀπογραφὰς ἐποιήσατο; Livio *Epit.* 134. « Cum ille conventum Narbone ageret, census a tribus Galliis quae Caesar pater vicerat, actus ».

(4) Livio *Epit.* 137. « Civitates Germaniae oppugnantur a Druso, et tumultus qui ob censum exortus in Gallia erat, compositus »; Tacito *Ann.* 1, 31. « Germanicum agendo Galliarum censui tunc intentum ».

(5) Dio Cass. 53, 22, 5.

(6) *The Oxyrhynchus Papyri* 2 (London 1899) 207-214. Le conclusioni del Grenfell sono state pure riconosciute dagli editori tedeschi Wilcken-Mitteis. *Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde* 1, 1 (Leipzig-Berlin 1912) 192 « Alle Wahrscheinlichkeit dafür spricht, dass schon Augustus diesen Zensus eingeführt hat, dass

gitto, ove era praticato già un censimento personale distinto da quello dei beni. Questo ricorreva ogni quattordici anni; l'anno seguente alla proclamazione ogni padre di famiglia era obbligato a dichiarare in iscritto alle autorità il nome, cognome, la sua età, e quella della moglie, dei figli e dei famigliari. Per gli studi papiracei sono certi i cicli del censimento dell'anno 20 al 258 d. C.; ma buone ragioni hanno indotto Grenfell ed Hunt a credere al ciclo dell'anno 5/6 d. C. e 10/9 a. C.(1), stabilito da Augusto.

Infine, per le ricerche di Giov. Battista de Rossi, è stabilito che Augusto aveva fatto preparare dei piani e delle carte topografiche di tutto il mondo romano, il cui resultato fu il celebre *Orbis Pictus* posto sotto i portici di Polla in Campo Marzio. Questi lavori di misurazione furono terminati nel 747 d. R.; dunque prima di tale anno era già avvenuto un censimento generale che ne aveva fornito i dati (2).

Concludendo. È vero che la storia profana non dice esplicitamente che l'Imperatore Augusto abbia prescritto, con un solo decreto, un censimento generale di tutto l'Impero; risulta però che egli abbia ordinato, per i cittadini romani e per le diverse provincie dell'Impero, dei censimenti, e che

---

dieser Zensus also im J. 10/9 v. Chr. oder 5/6 n. Chr. geschaffen worden ist. Für diese Annahme spricht dass die Ἀπογραφία; die neue Kopfsteuer, deren Zusammenhang mit dem Zensus feststeht, bereits unter Augustus nachweisbar ist ».

(1) Gli anni del ciclo quattordicennale vengono espressi in doppia data 10/9 a. C. 5/6 d. C., perchè nell'Egitto ed Asia Minore il nuovo anno non cominciava al 1 Gennaio ma in un giorno della primavera od autunno. Va inoltre ricordato che il censimento veniva eseguito l'anno dopo la proclamazione affinchè fossero contati tutti i nati dell'anno periodico e così il censimento presente ebbe luogo nell'anno 8 a. C. e 7 d. C. Cf. W. M. Ramsay, *The Bearing of recent Discovery on the Trustworthiness of the N. T.* [4] (London 1920) 255.

(2) Cf. O. Marucchi, *Cyrinus* ap. Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible* 2, 1190.

questi censimenti o si ricongiungessero ad un piano generale, che S. Luca poteva ben chiamare decreto, o ad un vero decreto dell'Imperatore conosciuto da Luca stesso.

2. — Il Censimento Imperiale in Giudea durante il Regno di Erode.

La Palestina al tempo della nascita di Gesù non era provincia romana, e lo divenne soltanto dieci anni più tardi, colla destituzione di Archelao. Per conoscere se il re Erode avesse dovuto eseguire nel suo regno un ordine dell'Imperatore Augusto, bisogna leggere gli ultimi due paragrafi del libro XV delle *Antichità Giudaiche* di G. Flavio. Ivi è narrato come Erode, che aveva tenuto le parti di Antonio, dopo la disfatta di questi ad Azio (723 d. R.) si presentasse a Rodi senza il diadema reale, temendo, perchè era stato amico di Antonio, di non essere riconosciuto come re da Augusto. Dal colloquio però ne uscì contento, avendo ottenuto di nuovo di poter portare il diadema, sicchè, « per dono d'Augusto e per decreto del Senato », fu nuovamente nominato re della Palestina (1). Erode venne quindi a trovarsi nelle identiche condizioni degli altri re che avevano aderito ad Antonio contro Augusto, i quali poterono restare sul trono soltanto per bontà e favore dell'Imperatore (2).

Erode dominava quindi in Palestina, ma in qualità di *rex socius,* e la sua indipendenza era soltanto nominale, perchè riteneva il regno in quanto era sommesso a Roma. La storia contemporanea segnala diversi fatti che dimostrano questa soggezione.

Era tenuto a pagare regolarmente un tributo ai Ro-

---

(1) G. Flavio *Antiq.* 15, 6, 7.
(2) Svetonio, *Aug.* 48.

mani (1). Quando volle punire i figli di Mariamne e suo figlio Antipatro, dovette domandarne l'autorizzazione a Roma (2); quando, con l'approvazione stessa dei generali romani, impiegò le truppe per attaccare le bande dei briganti che percorrevano il suo territorio, Augusto ne fu così irritato che gli scrisse: « se fino allora lo aveva trattato come amico, d'ora in poi lo avrebbe trattato come suddito » (3).

Egli dipendeva talmente dall'Imperatore che non aveva neppure il diritto di far liberamente il testamento, cosicchè alla sua morte la divisione del regno fra i suoi figli non fu valida, finchè non fu approvata dall'Imperatore (4).

Erode aveva il sentimento di tale soggezione, e siccome Roma sorvegliava con arroganza e il suo popolo lo detestava, egli, vedendo il suo trono in pericolo, abbondava in atti di ossequio e di sottomissione verso Augusto.

Promosse giuochi in onore di Roma e di Augusto (5), fece costruire un teatro ed un anfiteatro per far piacere all'Imperatore, e in diverse città gli dedicò templi e statue (6). Ed è così che nell'anno 8/7 a. C. egli obbligò i suoi sudditi ad un giuramento di fedeltà non solo verso la sua persona, ma anche verso quella dell'Imperatore (7).

In queste condizioni egli si sarebbe ben guardato dall'opporre resistenza ad un decreto del suo Imperatore, e, d'altra parte, non è inverosimile che Augusto, pensando appunto di annettersi quella provincia, che per il mal governo di Erode andava sgretolandosi, abbia ordinato un censimento della Palestina.

---

(1) G. Flavio, *Antiq.* 14, 4, 4; 14, 10, 5-6.
(2) » » 16, 11, 1-7; 17, 5, 3-8; *Bell.* 1, 27, 1-7.
(3) » » 16, 9, 3.
(4) » » 17, 8, 2-4 *Bell.* 2, 2, 1-6.
(5) » » 15, 8, 1; 16, 5, 1.
(6) » » 15, 8, 5; 15, 10, 3. *Bell. jud.* 1, 21, 3.
(7) » » 17, 2, 4.

3. — Il silenzio di Giuseppe Flavio.

Il silenzio di G. Flavio non può essere un argomento decisivo nella nostra questione, perchè può darsi che egli non abbia conosciuto il censimento, o non abbia avuto interesse di parlarne; come può darsi che egli, curandosi specialmente dei grandi avvenimenti, delle guerre e delle successioni, passi in silenzio questo primo censimento, di così poca importanza che non aveva dato luogo a disordini, mentre ricorda quello dell'anno 6/7 d. C. il quale, a causa delle imposte, aveva provocato gravi sollevazioni.

D'altra parte perchè S. Luca avrebbe inventato questo censimento? Esso non ha nessuna importanza dogmatica, e quando S. Luca scrisse era più vicino agli avvenimenti di quanto non fosse Giuseppe. Ed è anche impossibile che abbia commesso un anacronismo riportando il censimento di cui parla G. Flavio al regno di Erode, perchè questo gli era tanto noto che negli Atti degli Apostoli (5, 37) lo chiama ἡ ἀπογραφή per eccellenza.

Il Lagrange (1), da un esame della narrazione di G. Flavio del censimento dell'anno 6/7 d. C., deduce che in essa vi siano dei controsensi e delle confusioni, e che G. Flavio abbia riunito in un'unica operazione due diversi censimenti.

Prendiamo, ad es., il caso del sacerdote Joazar. Questi fu nominato Sommo Sacerdote da Erode (2), perchè ispirava più fiducia di Mattia, implicato nella rivolta dei farisei, e poi fu deposto da Archelao al principio del suo regno, perchè accu-

---

(1) I. M. Lagrange, *Ou en est la question du recensement de Quirinius* in: *Rev. Bibl.* NS 8, (1911) 75.

(2) G. Flavio, *Antiq.* 17, 6, 4.

sato di insurrezione contro di lui alla morte d'Erode (1). Tuttavia, lo ritroviamo di nuovo Sommo Sacerdote nel censimento che operò Quirinio nell'anno 6/7 d. C.; e sebbene in questa occasione predicasse ai Giudei la sottomissione e l'ubbidienza (2), fu ancora deposto da Quirinio per la scontentezza del popolo.

Ciò — dice il Lagrange — è possibile ma è inverosimile. Quirinio, uomo politico, si sarebbe sbarazzato ed avrebbe sacrificato al popolo un personaggio che si era fatto strumento della politica romana? E come questo Joazar, che apparisce così conciliante, avrebbe preso parte alla prima sedizione? Invece le cose si spiegano molto bene se si ammetta una sola deposizione. Quando Erode nell'anno 7 a. C. richiese il giuramento di fedeltà verso la sua persona e verso quella di Cesare, più di 6000 farisei la rifiutarono; Joazar fu allora nominato Sommo Sacerdote da Erode per sostenere il partito dell'ordine, ed è in questo momento che dovrebbe mettersi ciò che dice Flavio, che egli predicasse la sottomissione. Con quest'atto egli si era compromesso col partito romano, e perciò Archelao lo aveva deposto. È verosimile dunque che Giuseppe abbia confuso le due circostanze, giacchè non avrebbe potuto porre se non dopo l'anno 6 d. C., ciò che aveva rapporto ad un censimento, non avendo bene compreso la vera natura dell'operazione cominciata nel 7 a. C. e che la sua fonte, Nicola di Damasco, aveva lasciato nell'ombra (3). Del resto, oltre queste confusioni riconosciutevi anche da altri critici (4),

---

(1) G. Flavio, *Antiq.* 18, 13, 1.

(2) G. Flavio, *Antiq.* 18, 1, 1; 18, 2, 1.

(3) I. M. Lagrange, *art. cit.* in: *Rev. bibl.* NS 8 (1911) 74 s.

(4) Theod. Zahn, *Die Syrische Statthalterschaft und die Schatzung des Quirinius nach Joseph* in: *Neue Kirchliche Zeitschrift* 4 (1893) 633-654 è andato tant'oltre nel rilevare errori nell'opera di G. Flavio che, oltre alla duplice missione del Sommo Sacerdote Joazar (*Antiq.* 17,

quante altre omissioni di fatti, che pur doveva conoscere, non vi sono nella sua opera?

Dal sin qui detto risulta, quindi, che le frasi del primo versetto di S. Luca: « *in quei giorni uscì un decreto di Cesare Augusto* » sono veridiche. Avendo Augusto posto per principio che dei censimenti fossero fatti nei luoghi a lui soggetti, o avendo emanato un decreto, Erode, *rex socius,* non potè opporsi a tali ordini. Il silenzio di G. Flavio non è decisivo, perchè potrebbe aver confuso le cose, tanto più che dalla sua storia stessa apprendiamo che nell'anno 8/7 a. C., avendo Erode imposto un giuramento verso la sua persona e verso quella di Cesare, più di 6.000 farisei si rifiutarono; ora tale numero suppone una statistica, in altre parole un censimento.

4. — Quirinio in Siria per il Censimento.

Le fonti per la biografia di P. Sulpicius Quirinius si trovano in Tacito, in Strabone ed in G. Flavio.

Tacito (1) dice che era nato in Lanuvium, da modesta famiglia, ma si era acquistato una buona posizione nello Stato

---

1, 1; 17, 2, 1) e le due rivolte di Giuda (*Antiq.* 17, 10. 5; 18. 1, 1) è giunto a mettere in dubbio perfino la seconda legazione di Quirinio. W. Weber, *Der census des Quirinius nach Joseph* in: *Zeitschr. f. N. T. Wissenschaft* 10 (1909) 307-19 e D. Völter, *Die Evangelischen Erzählungen,* 41-44 hanno tentato di provare che il Sabino di G. Flavio (*Antiq.* 17, 9, 3) inviato dall'Imperatore Augusto in Siria subito dopo la morte d'Erode non sia che il Quirinio di Luca, e che l'errore non andrebbe attribuito a G. Flavio, ma alle fonti aramaiche dalle quali dipendeva, nelle quali sarebbero stati confusi i due nomi dalla somiglianza delle lettere ס con ק e ב con ר. Ma è una supposizione del tutto gratuita, poichè la storia accerta la missione in Siria tanto di Quirinio come di Sabino.

(1) *Ann.* 3, 48. « Nihil ad veterem et patriciam Sulpiciorum familiam Quirinius pertinuit, ortus apud municipium Lanuvium, sed impiger militiae et acribus ministeriis; consulatum sub divo Augusto,

per il suo lavoro e per l'abilità guerresca. Dopo il suo pretoriato, la cui data è sconosciuta, governò prima in Creta e in Cirene, condusse poi l'esercito contro le tribù nomadi della Cirenaica, e fu tanta la sua abilità che gli fu affidata un'altra spedizione contro gli Omonadesi, i quali avevano ucciso il re Aminta. La vittoria conseguita in queste due guerre gli procurò gli onori del trionfo, cosicchè nell'anno 3 d. C. fu dato come precettore a Cesare nel governo dell'Armenia.

Strabone (1) pure lo ricorda, parlando della morte di Aminta ucciso dagli Omonadesi.

G. Flavio (2) dice ancora che egli fu legato imperiale della Siria, dopo la deposizione di Archelao, e che in quella occasione eseguì il censimento che sollevò una ribellione fra i Giudei.

Se nessuno di questi storici accenna adunque al censimento lucano, che valore ha l'asserzione dell'Evangelista?

Una triplice soluzione è stata prospettata:

1ª che egli, per errore, abbia antidatato, riportando al tempo di Erode, il censimento operato nell'anno 6 d. C. e narrato da G. Flavio;

2ª che egli abbia voluto dire che il censimento avvenuto alla nascita di G. Cristo sia stato anteriore a quello comunemente chiamato di Quirinio, cioè dell'anno 6 d. C.;

3ª che egli abbia realmente conosciuto due censimenti operati da Quirinio: uno durante il regno di Erode, l'altro dopo la deposizione di Archelao.

La prima soluzione è completamente falsa, perchè è inammissibile che Luca, accurato storico, si sia contradetto nello

---

mox expugnatis per Ciliciam Homonadensium castellis, insignia triumphi adeptus; datusque rector Caio Caesari, Armeniam obtinenti. Tiberium quoque Rhodi agentem coluerat ». Cfr. anche 2, 30 e 3, 22.

(1) *Geographia* 12, 65.

(2) *Antiq.* 17, 17, 5; 18, 1, 1, *Bell.* 2, 8, 1.

stabilire l'anno di nascita di G. Cristo, ponendo al tempo del re Erode il censimento avvenuto dopo la deposizione di Archelao, e che a lui era ben noto, come rilevasi dal libro degli Atti (5, 37).

La seconda soluzione è stata difesa recentemente dal Lagrange, il quale, sull'autorità di molti passi sacri e profani, prende la parola πρώτη in senso comparativo (= προτέρα) e traduce così il v. 2: « Ce recensement fut antérieur à celui qui eut lieu Quirinius étant gouverneur de Syrie » (1). Con questa soluzione, autorizzata dalla grammatica greca, cesserebbe ogni difficoltà, giacchè il censimento narrato al v. 2 verrebbe ad essere chiaramente distinto da quello eseguito da Quirinio nell'anno 6/7 d. C. Ma non si può negare che questa interpolazione appare un po' forzata (2) e non si vede la ragione, perchè S. Luca abbia dato il nome del governatore che non vi ebbe parte, piuttosto che quello del vero governatore.

La terza soluzione è la più soddisfacente, perchè basata su ricostruzioni storiche ed epigrafiche. Th. Mommsen ha dedotto la prima legazione dalle frasi di Tacito e di Strabone (3), che accennano alla presenza di Quirinio nella guerra contro gli Omonadesi schierati per la Cilicia. Ora, dice egli, il comando contro di essi spettava al governatore della Siria, della cui provincia faceva parte la Cilicia, e non essendovi nel continente dell'Asia altre legioni se non nella Siria, Quirinio, per condurre la guerra contro gli Omonadesi deve essere stato ne-

---

(1) Cf. I. M. Lagrange. *Évangile selon Luc.* 68 e l'art. *Où en est la question du recensement de Quirinius* in: *Revue Biblique* NS 8 (1911) 80-84.

(2) Enrico Foschiani dopo una accurata analisi filologica ed esegetica di tutti i passi sacri e profani presentati dal Lagrange e dagli altri sostenitori di questa teoria conclude col dire che « manca un perfetto parallelismo col testo evangelico ». Cfr. *Exiit edictum a Caesare Augusto* (Padova 1923) 92-100.

(3) Tacito, *Ann.* 3, 48; *Strab.* 12, 6, 5.

cessariamente legato in Siria un'altra volta, oltre quella ricordata da G. Flavio nell'anno 6/7 d. C.

Questa conclusione è comprovata da una iscrizione, disgraziatamente frammentaria, scoperta a Tivoli e dedicata ad un personaggio il cui nome è scomparso, ma del quale è enunciato lo stato di servizio: sottomise a Roma un popolo straniero, si procurò con le sue vittorie *supplicationes binae*, e *ornamenta triumphalia*, governò per due volte (*iterum*) la Siria.

Il Mommsen dopo aver abilmente completato la parte mancante, crede che l'iscrizione non possa convenire ad altri legati che a Quirinio (1). Questa scoperta, dovuta ad uno dei più insigni romanisti, è certamente felice per la risoluzione del problema, ma non risolve tutte le difficoltà: in quale anno deve porsi la guerra contro gli Omonadesi? Quando perciò Quirinio sarebbe stato per la prima volta legato in Siria?

---

(1) Cf. Th. Mommsen. *De inscriptione latina ad P. Sulpicium Quirinium referenda*. Berlin 1851; *Res gestae divi Augusti*[2] (Berlin 1883) 161.

Queste citazioni con la iscrizione sono tolte dall'articolo di O. Marucchi *Cyrinus*, ap. Vigouroux *Dictionnaire de la Bible* 2, 1187.

« *Publius Sulpicius Publii filius Quirinius consul*
praetor proconsul Cretam et Cyrenas provinciam obtinuit
legatus pro praetore divi Augusti Syriam et Phenicen obtinens
bellum gessit cum gente Homonaden
sium quae interfecerat Amyntam
*r*EGEM QUA REDACTA IN POT*estatem imperatoris Caesaris*
AUGUSTI POPULIQUE ROMANI SENATUS *dis immortalibus*
SUPPLICATIONES BINAS OB RES PROSP*ere ab eo gestas et*
IPSI ORNAMENTA TRIUMPH*alia decrevit*
PRO CONSUL ASIAM PROVINCIAM OB*tinuit legatus pro praetore*
DIVI AUGUSTI *i*TERUM SYRIAM ET PH*enicen obtinuit* ».

La lista dei legati imperiali dell'epoca della quale ci occupiamo dà, durante gli ultimi anni di Erode, questi nomi:

Marcus Titius, 744/-10 fino all'anno (?);
C. Sentius Saturninus, 746/-8 fino all'anno 748/-6;
P. Quintilius Varus, 748/-6 fino all'anno 750/-4,

l'anno nel quale morì Erode. Secondo la lista del Mommsen e dello Schürer [1] la guerra contro gli Omonadesi, e perciò la presenza di Quirinio in Siria, dovrebbe porsi fra il 750 e il 751, data che non giustifica S. Luca, il quale pone la nascita di Gesù ai giorni del re Erode morto nel 750, nè giustifica Tertulliano che, non dipendendo dall'autorità di S. Luca, ma da documenti di pubblica autorità, pone la nascita di Gesù ai tempo di Saturnino [2].

Alcuni esegeti [3] indotti dall'autorità dell'iscrizione di Tivoli e dalla testimonianza di Tertulliano, hanno pensato che il censimento sia cominciato sotto Saturnino, continuato da Varo, e, interrotto per la morte di Erode, sia stato terminato da Quirinio, e che porti, perciò, il nome di quest'ultimo.

Altri [4], invece, hanno pensato che Quirinio sia stato in Siria avanti la morte del re Erode, non come *legatus pro praetore Syriae,* ma per qualche missione straordinaria affidatagli dall'imperatore; in tal caso, essendo quest'incarico di carattere prettamente militare (ἡγεμών = *dux*), egli avrebbe

---

[1] Th. Mommsen, *Res gestae divi Augusti* [2], 163; E. Schürer, *Geschichte des jüd. Volkes* 1[3 4], 820-22.

[2] « De censu denique Augusti, quem testem fidelissimum dominicae nativitatis romana archiva custodiunt ». *Adv. Marc.* 4, 7. ML 2, 370; « sed et census constat actos sub Augusti nunc in Iudaea per Sentium Saturninum » *Adv. Marc.* 4, 19. ML 2, 405.

[3] Knabenbauer, *In Lc* [2], 115; Bacuez-Brassac, *Manuale Biblico* 3, terza ediz. italiana (S. Pier d'Arena 1914) 317.

[4] G. Rinieri, *Il censimento di Quirinio* in: *Scuola Cattolica* 10 (1916) 40-55; 150-166.

potuto trovarsi associato col legato ufficiale d'allora, Varo o Senzio Saturnino.

Queste interpretazioni basterebbero a giustificare S. Luca della confusione attribuitagli: ma non si può negare che appaiono puri tentativi d'accomodamento fra la storia profana ed il testo di S. Luca, senza una solida base, giacchè contro la prima sta il chiaro e naturale senso dei vv. 1-4 che pone la contemporaneità di Erode, di Augusto e di Quirinio nel comando della Siria al momento stesso della nascita di Gesù; contro la seconda sta la chiara spiegazione del termine ἡγεμών come *legatus pro praetore Syriae*, data dall'apposizione di τῆς Συρίας.

Assai maggior probabilità presenta l'ipotesi del Ramsay esposta al capitolo XXI (*When Quirinius was governing Syria?*) della sua recente pubblicazione (1).

Egli fa osservare, contro l'ipotesi del Mommsen che stabilisce la guerra degli Omonadesi e la presenza di Quirinio in Siria nel 751 d. R., come sia impossibile:

1°) che Augusto abbia atteso tanti anni a vendicare la morte del re Aminta avvenuta nell'anno 25 a. C.;

2°) che dall'anno 742 d. R., 12 a. C. (consolato di Quirinio) all'anno 751 d. R., 3 d. C., nessuno ufficio importante sia stato esercitato da Quirinio, il quale, dall'anno 3 d. C. all'anno 6, avrebbe avuto una rapida successione di uffici: governatore della Siria, comandante di un grande esercito, proconsole dell'Asia, tutore di Cesare per l'Armenia, e comandante della seconda legazione in Siria.

È molto più probabile, egli dice (2), che Quirinio console nel 12 a. C. sia andato in Siria nell'11, e nel 10 abbia cominciato la guerra contro gli Omonadesi che durò due anni, e la

(1) *The Bearing of recent Discovery of the Thrustworthiness of N. T.* [4] (London 1920) 275-300.

(2) Cf. *op. cit.*, p. 285. 288-90.

cui fine fu coronata dall'onor del trionfo. In altre parole il Ramsay ammette che Quirinio sia stato *legatus pro praetore Syriae* negli anni 10/9 a. C., cioè avanti Senzio Saturnino.

Questa ricostruzione sarebbe comprovata da una iscrizione trovata ad Antiochia di Siria, e fedelmente trascritta e completata dal Ramsay, dove si tratta di una statua eretta, a nome dei decurioni di Antiochia di Pisidia, a Caristanio, figlio di Caio della tribù sergia, prefetto di P. Quirinius, duumviro della colonia di Antiochia:

C. CARISTA*nio*
C. I. SER. FRONT*oni*
CAESIANO JULI*o*
PRAEF*ecto* FABR*um* PON*tifi*CI
SACERDOTI PRAEFECTO
P. SULPICI QUIRINI DUUMVI*ri*
PRAEFECTO M. SERVILI.
HUIC PRIMO OMNIUM
PUBLICE D*ecurionum Decreto* STATUA
POSITA EST[1].

Per il fatto che la statua fu la prima eretta ad Antiochia, e per il fatto della costruzione della strada militare di Sebaste (circa anno 6 a. C.), e della fondazione delle colonie Pisidiane (circa anno 9 a. C.) messe in relazione con Antiochia, il Ramsay pensa che la guerra contro gli Omonadesi fosse già terminata, giacchè la costruzione della strada e la fondazione delle colonie risulterebbero come attuazione di un piano pacificatore, e l'erezione della statua risulterebbe come tributo d'onore della città di Antiochia al cittadino Caristanio che si era distinto nella guerra, e al governatore della Siria Quirinio

(1) Ved. *op. cit.*, pag. 285.

e di quello della Galizia Sevilio, che avevano condotto a termine vittoriosamente la guerra (1).

Quirinio dunque sarebbe stato in Siria circa l'anno 10/9, e gli sarebbe succeduto Senzio Saturnino.

Qui torna a proposito la citazione di Tertulliano, che Gesù nacque quando in Siria fu fatto il censimento da Saturnino.

È evidente che Tertulliano non dipende da S. Luca ma da altri documenti: egli corrobora S. Luca riguardo al censimento, ma differisce riguardo al nome dell'ufficiale romano. Ora, come possono essere giustificate queste due asserzioni? Perchè Tertulliano dice che il censimento fu fatto da Saturnino se Quirinio era allora governatore? Due soluzioni — risponde il Ramsay (2), sono possibili:

1°) durando il censimento un intero anno, Quirinio potrebbe aver governato la Siria la prima parte dell'anno, mentre la seconda fu governata da Saturnino suo successore. In tal caso S. Luca e Tertulliano risulterebbero esatti;

2°) Quirinio e Senzio Saturnino potrebbero essere stati contemporaneamente procuratori imperiali nella stessa Provincia, ma con mansioni diverse: Quirinio con la cura delle legioni e delle cose militari, Saturnino con quella della parte politica e delle relazioni fra la Siria e la Palestina.

La prima soluzione sembra però la più probabile, e così il censimento verrebbe ad essere stabilito nell'anno 9/8 a. C., l'anno nel quale Saturnino, come attestano G. Flavio, Mommsen e Schürer, fu governatore della Siria.

Il censimento fu l'applicazione di un decreto generale ordinato da Cesare Augusto, che era probabilmente il primo di una serie di censimenti quattordicennali. Come abbiamo già notato, il ciclo regolare dell'Egitto ha fatto pensare ad un sistema

---

(1) Cf. *op. cit.*, p. 288.
(2) Cf. *op. cit.*, p. 293.

periodico in tutto il mondo romano, che sarebbe stato inaugurato dall'Imperatore stesso. S. Luca nel v. 2 con la frase «*questo primo censimento*» indicherebbe appunto il primo della serie generale, eseguito in Giudea mentre Quirinio era Governatore della Siria.

E così anche per questo versetto S. Luca si mostra tanto esatto, che non solo non ha confuso il censimento dell'anno 6 d. C., ma dimostra di conoscerne due, dei quali uno avvenuto nell'anno 9 a. C. (2, 2) e l'altro nel 6 d. C. (*Act.* 5, 35); offrendo così una testimonianza storica alla ipotesi del censimento generale periodico che gli archeologi e gli storici sono indotti ad ammettere, sulla fede di fonti, come inaugurato dall'Imperatore Augusto.

5. — Maria e Giuseppe a Betlehem per il Censimento.

Resta ancora ad esaminare l'ultima questione, quella del v. 4, e cioè: se Augusto avesse ordinato un censimento nella Palestina, nè Giuseppe nè Maria sarebbero stati tenuti a recarsi da Nazaret a Betlehem; perchè secondo la maniera romana il censimento veniva eseguito nel luogo di domicilio, e di più non vi erano obbligate le donne.

A questa obiezione si potrà rispondere che Cesare Augusto, uomo sommamente pratico, avrebbe potuto, nell'interesse della pace generale, adattarsi ai costumi locali, e rispettare le norme e le regole proprie dei popoli soggetti, quando non ne fosse menomata l'autorità dell'impero. E questa eccezione avrebbe potuto aver luogo maggiormente nella Palestina, ancora retta e governata da un re, e dove, secondo l'antica organizzazione ebraica, il popolo era diviso per tribù, famiglie e case, e dove ogni giudeo soleva farsi iscrivere nel luogo originario della famiglia.

Questa supposizione apparisce come una regola gene-

rale adottata dai Romani nel censimento dell'Egitto, dove ogni famiglia era iscritta al domicilio (ἀπογραφαὶ κατ' οἰκίαν), e dove, come risulta dalle conclusioni del Wilcken, in occasione del censimento i cittadini erano invitati a ritornare ciascuno alla propria casa per fornire le dichiarazioni, proprio come S. Luca racconta per la Giudea. Così in un papiro dell'anno 104 d. C. (1) è stabilito da Gaio Vibio Massimo, Prefetto dell'Egitto, che chiunque si fosse allontanato dalla regione dovesse rientrare alla propria abitazione, per compire le formalità del censimento. Ora perchè questo sistema non avrebbe potuto essere applicato anche nella Giudea, così vicina all'Egitto? In tal caso S. Giuseppe, essendo ἐξ οἴκου καὶ πατριᾶς Δαυίδ, dovette recarsi da Nazaret a Betlehem insieme alla sua sposa Maria, che conforme all'uso dell'Egitto vi era pure obbligata, per farsi inscrivere.

6. — Anno della nascita del Salvatore.

Non è possibile determinare con precisione questa data capitale. Senza alcun dubbio essa va posta avanti l'anno 750, perchè tanto per S. Matteo come per S. Luca, Gesù nacque ai giorni d'Erode (2), il quale morì nella primavera del 750 (3).

---

(1) Gaius Vibius Maximus prefetto d'Egitto: poichè è giunto il tempo del censimento da farsi a domicilio. (τῆς κατ' οἰκίαν ἀπογραφῆς) è necessario obbligare tutti coloro che per una causa qualunque risiedono fuori dei loro distretti (ἀπὸ τῶν νομῶν) di ritornare alle loro case, affinchè adempiano all'ordine regolare del censimento. e curino con diligenza alla cultura dei loro beni ». Cfr. U. Wilcken, *Papyruskunde* 1, 193. 236 s.

(2) *Mt.* 2, 1; *Lc.* 1, 5; 2, 1.

(3) L'*Era Volgare* è certamente sbagliata di 4 anni, perchè Dionigi il Piccolo credè che Erode fosse morto nel 754 d. R., mentre è storicamente certo che morì nel 750.

Infatti G. Flavio dice che Erode cominciò a regnare nel 714 sotto il consolato di Domizio Cobrino e Asinio Pollione (*Antig.* 14,

Ma se il censimento raccontato da S. Luca rientra, come abbiamo stabilito, nel piano generale dell'Imperatore Augusto di un censimento quattordicennale per tutto l'impero, Gesù nacque nell'anno 746 d. R., 8 a. C. (1).

Ora questa data collima con l'affermazione di Tertulliano che Gesù nacque sotto Sanzio Saturnino. Indirettamente è attestata da G. Flavio nel racconto del giuramento prestato dai Giudei alla persona del re Erode e dell'Imperatore, che avvenne circa quell'anno; concorda con quella di Dione Cassio, con quella dell'inaugurazione dell'*Orbis Pictus*, e con il censimento dei cittadini Romani eseguito nel 746, come risulta dal monumento di Angora.

Anche calcolando il tempo occorso tra gli avvenimenti narrati da S. Matteo, dalla nascita di Gesù alla morte di Erode, possiamo con una certa sicurezza stabilire l'anno 746 come anno della nascita del Salvatore. Quando i Magi giunsero a Gerusalemme, trovarono Erode nel pieno vigore, tanto che manifestò il desiderio di andare egli pure a Betlehem a rendere omaggio al Messia (2). Ora, Erode, prima della sua morte, fu per qualche tempo assente da Gerusalemme, perchè essendo affetto da grave malattia si era fatto portare al di là del Giordano, per cercare la guarigione nei bagni solforosi di Calliroe (3); ma avanti che egli fosse andato a Calliroe doveva essere certamente avvenuta la fuga della S. Famiglia in Egitto, e la strage di tutti i bambini al di sotto dei due anni, in

---

14, 2-5; *Bell.* 1, 14, 2-4) e che morì dopo 37 anni di regno circa la festa di Pasqua (*Antiq.* 17, 9, 3; *Bell.* 2. 1, 3), e perciò circa il 10 Aprile del 750 d. R.

(1) Clemente Alessandrino, che, come egiziano, doveva ben conoscere il ciclo quattordicennale del censimento, sembra alludere a questa data, giacchè dice che Gesù nacque »ὅτε πρῶτον ἐκέλευσαν ἀπογραφὰς γενέσθαι ἐπὶ Αὐγούστου« *Stromata* 1, 21. MG 8, 884.

(2) *Mt.* 2, 1-12.

(3) G. Flavio, 17, 68; *Bell.* 1, 33, 1-8.

Betlehem, perchè Erode, sulla parola dei Magi, pensava che Gesù avesse tale età.

Sebbene non si possa precisare la data di tali avvenimenti, pure lo spazio di tre o quattro anni fu necessario [1], e perciò la la nascita del Salvatore potè avvenire nel 746 d. R. Inoltre, non è ancora ben determinato il valore dell'apparizione della stella in ordine al computo degli anni, ma, come abbiamo già notato, la maggior parte degli astronomi che si sono occupati di questo problema, inclinano a riconoscere l'anno 7/8 come quello della nascita del Salvatore [2].

L'anno 746/8 resta dunque il più probabile come anno della nascita del Salvatore; nè tale data contradice con ciò che S. Luca riferisce al capitolo 3, 23, che cioè al Battesimo, (anno 15 di Tiberio) Gesù avesse circa 30 anni

É ormai riconosciuto che vi era un doppio metodo per computare gli anni degli Imperatori, ed è possibile che S. Luca prendesse l'inizio dell'autorità imperiale di Tiberio, non dalla morte di Augusto (14 d. C.), ma dal tempo nel quale Tiberio, per decreto del Senato, cominciò ad esercitare nelle provincie autorità uguale a quella dell'Imperatore, in qualità di *collega imperii* [3], dall'anno cioè 11/12 della nostra èra. Siccome S. Luca scrisse in quelle provincie nelle quali era riconosciuta tale autorità, può darsi che abbia adottato tale computo, e così l'anno 15 di Tiberio (11 + 15) corrisponderebbe al 26 d. C., anno nel quale cominciò la predicazione Giovanni, e nel quale fu battezzato

---

[1] Che Gesù sia nato 4 anni avanti la morte di Erode, è esplicitamente affermato da Eusebio, *Chronicon* ap. S. Girolamo. ML 27, 554; da S. Epifanio, *Adv. Haer.* 2, 51, 10. MG 41, 905 e da Sulpicio Severo, *Hist. Sacra* 2, 17. ML 20, 144.

[2] Cf. O. Gerhardt, *Der Stern des Messias*, 46.

[3] Tacito, *Ann.* 1, 3.

Gesù. Così, se questi nacque nell'anno 746 d. R., 8 a. C., avrebbe avuto al momento del Battesino circa trentadue o trentatre anni, data che può benissimo accordarsi con la frase vaga di S. Luca: « *circa 30 anni* », suscettibile di comprendere tale estensione di tempo.

§ III. — Divergenze biografiche.

Secondo S. Luca (2, 4), Giuseppe, della casa e della famiglia di David, quando si recò a Betlehem per il censimento aveva la dimora abituale a Nazaret, dove ritornò immediatamente dopo la presentazione di Gesù al Tempio (2, 39). Secondo S. Matteo invece, Giuseppe abitualmente abitava a Betlehem quando vennero i Magi ad adorare il Bambino Gesù (2, 1), e, se si stabilì a Nazaret, fu soltanto in seguito ad un ordine superiore, ed in seguito ad alcuni fatti che gli impedirono di ritornare a Betlehem sua patria. (2, 19-23)).

Vi è in questa rappresentazione una contradizione, oppure gli Evangelisti, avendo per oggetto un momento diverso della vita di Gesù, si completano scambievolmente?

Dal contesto di S. Luca si constata, che la continuità dei fatti, nella successione nella quale sono narrati, è logica; cosicchè bisogna ammettere che S. Matteo si riporti ad un altro periodo dell'infanzia di Gesù. Dalla narrazione, infatti, dell'evangelista Matteo possiamo concludere che i Magi non vennero subito dopo la nascita di Gesù, perchè Erode, che li aveva accuratamente interrogati intorno all'apparizione della stella, onde poter dedurre l'età di Gesù, fece uccidere tutti i bambini di Betlehem da due anni in giù. Gesù, dunque, era nato quasi da due anni. Tanto le espressioni del testo di S. Luca come quelle di S. Matteo sembrano esser favorevoli a questa

interpretazione: i pastori trovarono τὸ βρέφος κείμενον ἐν τῇ φάτνῃ (*Lc.* 2, 16), mentre i Magi entrarono in una casa (τὴν οἰκίαν) e vi trovarono il Bambino (τὸ παιδίον) *Mt.* 2, 11 (1).

A che tempo dunque va posta la visita dei Magi?

Secondo S. Agostino (2) sarebbero venuti a Betlehem qualche giorno dopo il Natale, avanti la purificazione di Maria e la presentazione di Gesù al Tempio, alle quali avrebbero fatto seguito la fuga in Egitto e gli episodi che si collegano a questa.

É molto improbabile ed inverosimile che i genitori di Gesù si siano recati a Gerusalemme subito dopo la visita dei Magi, giacchè avrebbero inutilmente esposto Gesù ai più grandi pericoli; del resto il testo di S. Matteo sembra escludere questa successione, poichè Giuseppe, nella stessa notte nella quale f uavvisato, partì da Betlehem per l'Egitto (*Mt.* 2, 14).

Altri esegeti (3) seguono quest'ordine: natale, circoncisione, visita dei Magi, fuga in Egitto, ritorno in Palestina dopo la morte di Erode, purificazione e presentazione al Tempio e finalmente dimora a Nazaret. Ma anche questa successione è molto improbabile, perchè lo spazio di quaranta giorni è breve per potervi comprendere tutti questi avvenimenti, specialmente la dimora in Egitto.

Taziano (4), che compose la prima sinossi dei Vangeli, pone

---

(1) Nelle più antiche pitture cimiteriali l'episodio dell'adorazione dei Magi è raffigurato in maniera che Gesù comparisce sempre come un bambino di qualche anno che riposa nel grembo della madre. Cf. I. Wilpert, *Le pitture delle catacombe romane* 1 (Roma, 1903) 172 e v. 2, tav. 60. 116, 1. 144, 1. 212. 239.

(2) *Sermo* 203, 1. ML 38, 1035; *De cons. Evang.* 1, 16. ML 24. 1079-82.

(3) Cf. Calmet, *Comm. lit. in omnes libros V. et N. Testamenti* 7. (Lucae 1736) 109.

(4) Cf. A. Ciasca, *Tatiani Evangeliorum harmoniae arabice* (Romae 1888) 1-6.

gli episodi dell'infanzia nel seguente ordine: nascita a Betlehem, adorazione dei pastori, circoncisione, purificazione di Maria e presentazione di Gesù al Tempio, ritorno da Gerusalemme a Betlehem, visita dei Magi dopo un anno, fuga in Egitto, strage degl'innocenti, ritorno della S. Famiglia dall'Egitto a Nazaret. Questa successione, accolta da molti esegeti [1] è probabile, purchè si ammetta che S. Luca, in 2, 39, non parli di una immediata partenza per Nazaret, ma chiuda il periodo del soggiorno in Giudea, riportando i genitori alla loro residenza ordinaria. Però se filologicamente, questa interpretazione è corretta, perchè la frase ὡς ἐτέλεσαν ἅπαντα può considerarsi come una descrizione di carattere generale, prima di aprire un nuovo periodo della vita, quello dell'adolescenza, pure l'intento del racconto di S. Luca sembra essere quello di presentare tutti i fatti accaduti nei 40 giorni dopo la nascita a Betlehem, per ricondurre poi immediatamente la S. Famiglia alla sua residenza ordinaria, Nazaret. Non può essere ciò avvenuto? Ammesso che Giuseppe e Maria abitassero a Nazaret, non avrebbero potuto mutar consiglio dopo le cose delle quali erano stati spettatori a Betlehem? La nascita del Bambino, discendente da David, nella città di David, e le parole dei pastori non avrebbero potuto spingerli a stabilirsi nella città, che dalle profezie era stata data come luogo di nascita del Messia? Perchè Giuseppe non si sarebbe industriato di trovare in Betlehem stessa una dimora? É molto probabile anzi che Maria e Giuseppe, dopo la nascita di Gesù in una stalla, si siano stabiliti nei giorni antecedenti alla circoncisione, presso una qualche famiglia amica o parente, e, concepito il disegno di restare in Betlehem, quaranta giorni dopo la nascita, appena cioè poterono mettersi in cammino, fatte nell'occasione

---

[1] Eusebio, *Quest. evang. ad Stephanum* 16, 3. MG 22. 933 s.; S. Epifanio, *Adv. haer.* 51. MG 41, 904.

le cerimonie necessarie, siano ritornati a Nazaret; quindi si siano accomiatati dai parenti ed amici, e ordinate un po' le cose loro, si siano trasferiti definitivamente a Betlehem. Così, mentre erano quivi, forse dopo un anno, sarebbe avvenuta la visita dei Magi.

Ammesso quest'ordine negli avvenimenti, meglio si comprenderebbe perchè Giuseppe al ritorno dall'Egitto (*Mt.* 2, 19) volesse tornare alla sua casa, cioè a Betlehem, e perchè invece, considerato il pericolo di Archelao, si sia recato a Nazaret ove già aveva abitato. Questa ipotesi, che del resto è fondata sul testo, spiegherebbe le divergenze dei due Evangelisti: l'uno narrerebbe un periodo della vita non raccontato dall'altro, ed in tal caso differire non è contraddire. S. Matteo, che è episodico, nella sua narrazione riguarderebbe gli avvenimenti dell'Infanzia dopo il secondo anno dalla nascita di Gesù; S. Luca, invece, darebbe la narrazione dei primi 40 giorni.

§ IV. — Le omissioni nei due racconti.

Stabilito il carattere generale del racconto di S. Matteo, quello cioè di non esporre integralmente l'infanzia di Gesù, ma soltanto alcuni episodi, è inutile indugiarsi ad esaminare il perchè abbia omesso le cerimonie legali ed altri particolari: egli narra soltanto ciò che è in rapporto alle profezie messianiche.

S. Luca invece, che narra con precisione tutto il periodo più intimo e nascosto fino al 40. giorno della nascita di Gesù, perchè ha omesso la visita dei Magi e le conseguenze che ne derivarono? Perchè non la conobbe, o perchè non volle narrarla?

Quando si cerchi di penetrare nel pensiero di un autore, e di indagare il perchè abbia omesso il tale o tal'altro avvenimento, la più grande discrezione e prudenza sono necessarie nel formulare le ipotesi. Forse S. Luca non ha raccontato la

storia dei Magi perchè non l'ha conosciuta? Ciò a prima vista appare inverosimile, perchè egli ha ricercato ed indagato con diligenza le notizie più precise dell'Infanzia di Gesù dai membri della primitiva comunità cristiana. È già stato osservato che certi silenzi e certe omissioni sono quasi dello stile di S. Luca. « Tutti i critici ammettono, dice il Rose (1), che San Luca abbia conosciuto il viaggio di Gesù a Tiro e Sidone, che egli non ha raccontato quantunque favorevole alla sua tesi... ma benchè l'autore ci abbia avvertito che egli scrive con ordine, non si deve supporre che egli voglia esporre tutti gli avvenimenti di cui è informato. Noi pensiamo che lo studio accurato del modo di narrare spieghi meglio le divergenze della sua narrazione ».

Dall'ultimo capitolo del suo Vangelo, infatti, sembrerebbe che l'Ascensione abbia avuto luogo il giorno appresso alla resurrezione (24, 51)), e che Luca non abbia conosciuto l'episodio dei 40 giorni di permanenza di Gesù in mezzo ai discepoli, mentre in realtà dal Libro degli Atti (1, 3-4) si constata che egli conobbe tali avvenimenti.

Il silenzio di S. Luca non dipende dunque da ignoranza, ma, come ha notato il Rose, rientra molte volte nel suo stile.

Si ripete però che, se egli avesse conosciuta la storia dei Magi, l'avrebbe certamente messa nel suo Vangelo, scritto per i Gentili, giacchè essa costituiva il primo omaggio dei pagani al Redentore. Ma, osserviamo noi, questo episodio non sarebbe stato invece omesso appunto perchè il suo Vangelo era diretto ai Gentili, ai quali la visita dei Magi alla culla di Gesù poteva dare scandalo? Nel mondo greco romano erano molto diffusi i Magi, ma non avevano quella autorità che hanno nel Vangelo di S. Matteo. Sparsi per ogni città greca e romana, dalla popolazione erano ritenuti come pericolosi e malefici, come stre-

(1) *Évangile selon Luc* (Paris 1904) 28.

goni. Eran dediti all'astrologia, e dal corso degli astri cercavano di predire il futuro, cercavano di mostrarsi in possesso di una scienza occulta, d'una specie di mesmerismo, di una potenza con la quale incutevano timore, e per questo erano antipatici.

Anche i cristiani nei primi tempi della diffusione della fede furono, per i loro carismi, un pò confusi con loro; furon creduti in possesso di arti magiche, tanto che le apologie dei primi tempi cristiani cercavano di allontanare questa accusa (1). S. Luca stesso, negli Atti, presenta l'apostolo S. Paolo in lotta contro questi falsi profeti, contro i Magi. La celebre storia di Simon Mago che, sentendosi inferiore a S. Pietro, tenta di comprare da lui il potere di far ricevere lo Spirito Santo coll'imposizione delle mani (8, 17-22) illumina questo periodo. Bar Iesu, il falso profeta, che presso Sergio Paolo cerca impedire la propagazione della fede (*Act.* 13, 6-8), conferma il fatto. Ora, dato il concetto che ne avevano i greci ed i Romani, era opportuno portare i Magi alla culla di Gesù? Credendo che tutta la sua vita fosse stata influenzata da arti magiche, non avrebbero trovato un inciampo alla loro fede? Gà i Giudei, per il fatto della dimora di Gesù in Egitto avevano pensato che Gesù operava i miracoli perchè ivi addestrato alle arti magiche (2). Ecco perchè San Luca, per amor del Vangelo, può aver creduto bene, forse, di tralasciare questo episodio. È chiaro poi che, omettendo la visita dei Magi, dovesse pure omettere anche gli altri avvenimenti che erano con esso connessi.

Nessuna vera contradizione sembra, dunque, esistere nelle diverse narrazioni, le quali nella loro indipendenza permettono

---

(1) Nella presunta lettera dell'Imperatore Adriano al Console Giulio Seviano vi è questa frase: «nemo Christianorum presbyter, non mathematicus, non haruspex, non aliptes». Cf. A. Deismann, *Bibelstudien* (Morburg 1895) 18 not. 5.

(2) Origene, *Contra Celsum* 1, 28. MG 11, 714.

di ricostruire la successione degli avvenimenti nel seguente ordine:

		Matteo	Luca
10/9 a. C.	L'angelo Gabriele annunzia a Zaccaria		
745 d. R.	la nascita del Precursore.		1, 5-22
	Pochi giorni dopo Elisabetta concepisce.		23-25
	Al sesto mese l'angelo Gabriele		
	annunzia a Maria la nascita di Gesù.		26-38
	Maria visita Elisabetta.		39-56
	Sposalizio di Maria con Giuseppe.	1, 18-25	
9/8 a. C.	Giuseppe si reca con Maria		
746 d. R.	a Betlehem per il censimento.		2, 1-5
	Nascita di Gesù in una grotta.		6-7
	Adorazione dei pastori.		8-20
	Circoncisione ed imposizione del nome.		21
	Presentazione di Gesù al Tempio e		
	Purificazione di Maria.		22-38
	Ritorno della S. Famiglia a Nazaret.		
8/7 a. C.	Da Nazaret la S. Famiglia		
747 d. R.	si stabilisce a Betlehem.		39-40
	Adorazione dei magi.	2, 1-12	
	Fuga in Egitto.	13-15	
	Strage degli Innocenti.	16-18	
4/3 a. C.	Ritorno della S. Famiglia		
750 d. R.	dall'Egitto e dimora in Nazaret	19-33	
4 d. C.	Episodio del ritrovamento		
757 d. R.	di Gesù fra i Dottori		
	all'età di 12 anni.		2, 41-51

PARTE SECONDA

STORICITÀ DEL VANGELO DELL'INFANZIA

CAPITOLO VI.

Il racconto dell'Infanzia di S. Matteo e di S. Luca in relazione agli altri scritti del Nuovo Testamento.

Poichè il racconto dell'infanzia di Gesù si trova soltanto in S. Matteo e in S. Luca, e nessun altro scrittore del N. T. ha una frase esplicita neppure per affermare il fatto centrale — la concezione verginale di Gesù — i critici radicali hanno creduto poter concludere, da questo silenzio, che il Vangelo dell'Infanzia non è storicamente autentico, e si sono sforzati di raggruppare insieme alcuni testi, con uno speciale rilievo a quelli che riguardano da una parte, i fratelli del Signore, e dall'altra, le relazioni fra la madre ed il figlio nel periodo della vita pubblica, i quali a parer loro confermerebbero questa conclusione.

È necessario quindi che prendiamo in esame i singoli argomenti per vederne il valore e l'importanza, cercando: 1°) se gli scrittori del N. T. taccion veramente i fatti principali dell'Infanzia; 2°) analizzando i testi che secondo questi critici la escluderebbero, e in modo speciale 3°) quelli nei quali è parola dei *fratelli del Signore,* e infine 4°) quelli che riguardano le relazioni tra Maria e Gesù.

§ I. — L'Infanzia di Gesù negli scrittori del N. T.

Che nel Vangelo di S. Marco manchi il racconto dell'Infanzia e che gli altri scrittori del N. T. non parlino di tale periodo, non è un argomento per negarne l'autorità storica: essi non affermano neppure il contrario, e l'*argumentum e silentio* è solo valevole quando gli autori che tacciono un fatto non possono ignorarlo, e conoscendolo non devono tacere.

Ora, noi non soltanto ammettiamo volentieri che gli scrittori del N. T. non ignorassero questo fatto centrale dell'Infanzia di Gesù, ma neghiamo risolutamente che, dato lo scopo che si prefissero nei loro scritti, fossero obbligati a parlarne esplicitamente.

Dagli Atti degli Apostoli [1] noi sappiamo, che la sostanza della prima catechesi apostolica si svolgeva principalmente intorno al periodo che va dal Battesimo di Gesù alla sua Risurrezione, e comprendeva i grandi fatti, i miracoli, tutto ciò che ai pagani poteva essere presentato come segno evidente di credibilità: ma in tale piano è difficile supporre che rientrasse il tema del concepimento verginale, che, per l'adesione, abbisogna di una mentalità già completamente cristiana [2].

Il silenzio quindi delle primitive fonti cristiane sull'idea della concezione soprannaturale di G. Cristo, può provenire

---

[1] *Act.* 1, 21-23; 10, 37-44.

[2] Secondo S. Tommaso, il miracolo della nascita verginale non è dato in prova della verità del Cristianesimo, ma è oggetto della nostra fede. « Sciendum quod miraculorum Dei quaedam sunt, de quibus est fides: sicut miraculum virginei partus et resurrectionis Domini, et etiam sacramenti altaris: et ideo Dominus voluit ista occultiora esse, ut fides eorum magis meritoria esset; quaedam vero miracula sunt ad fidei comprobationem: et ista debent esse manifesta ». *S. Theol.* 3 q. 29 a. 1 ad 2.

dal fatto che essa non faceva realmente parte della primitiva catechesi pubblica o ufficiale (1), che gli Apostoli cioè, in un primo momento, si siano astenuti dal rivelare pubblicamente questo mistero delicato, ad uditori generalmente ostili, per il timore che o fosse mal compreso o schernito (2).

Inoltre gli Evangelisti non erano dei biografi o storiografi: per loro scrivere il Vangelo era redigere l'annunzio della salvezza contenuta nelle parole ed atti di Gesù; perciò non erano obbligati a dare tutti i particolari della storia del Cristo, e nel loro piano potevano scegliere quei fatti che meglio corrispondevano allo scopo.

Le lettere di Paolo, di Giacomo, di Giovanni, di Giuda, di Pietro sono scritti di circostanza, e trattano esclusivamente ciò che interessa ai loro destinatari. Esse sono indirizzate a fedeli, che sono già al corrente della dottrina e dei fatti del Vangelo, con lo scopo o di combattere un errore, o di rispondere a delle domande, o di illustrare un punto oscuro.

---

(1) La concenzione Verginale di Gesù, dice L. T. (*Scuola Cattolica* s. 5 v. 1 [1913] 223) non è della essenza prima del corpo dogmatico cristiano: e l'istruzione sopra di essa poteva essere riservata, con una specie rudimentale di disciplina dell'arcano, agli iniziati. Il doppio lato della predicazione primitiva apostolica, l'uno esteriore ed apologetico, l'altro più intimo e più completo, è dimostrato perciò che riguarda il dogma trinitario: non può quindi escludersi aprioristicamente riguardo all'idea della concezione soprannaturale. Si comprende anche come un mistero delicato sia stato tenuto, nei primi anni, nella intimità della Vergine ancora vivente. Comunque quando S. Matteo e S. Luca scrivono, non manifestano alcun timore che la loro dottrina possa incontrare qualche opposizione o sembrare nuova ».

(2) Difatti che ne esistesse il pericolo, ne è prova che, subito dopo manifestato il mistero, si sparsero fra i giudei le più infami calunnie contro la madre di Dio, considerando il figlio come frutto della seduzione. Quest'insulto dopo avere circolato di bocca in bocca, fu perfino raccolto nei loro scritti, come ne fa fede Celso (ORIG., *Contra Celsum* I. 28. MG 11, 714) il Talmud, e più tardi l'infame libello *Toledoth Jesu*. Vedi pag. 264.

Ci sarebbe piuttosto da meravigliarsi di trovare, in quelli scritti, delle affermazioni esplicite a fatti specifici della vita privata di Gesù, sia pure alla sua concezione verginale. Ma è forse a dire che non alludono mai a questi fatti e specialmente all'ultimo?

* * *

S Marco, l'interprete di S. Pietro, essendo stato pregato dai fedeli di Roma di redigere la predicazione del maestro, per rispondere a questo desiderio scrisse il Vangelo, ma subito, nel principio, egli accenna che racconterà soltanto la predicazione dell'annunzio della salute contenuto negli atti e parole di Gesù, ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, υἱοῦ τοῦ θεοῦ, non la intera storia del Salvatore.

Nella lettura però della sua opera, si constata un fatto che merita tutta la nostra attenzione. Ed è questo: mentre gli altri Evangelisti chiamano Gesù « figlio di Giuseppe » (1), egli lo chiama sempre « figlio di Maria » o « figlio di Dio » (2). Non è forse sintomatico il silenzio intorno alla paternità di Giuseppe? Ed anzi la cosa è ancora più sorprendente in un testo comune ai Sinottici:

Mc. 6, 3	Mt. 13, 55	Lc. 4, 22
οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ τέκτων, ὁ υἱὸς τῆς Μαρίας;	οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ τοῦ τέκτονος υἱός; οὐχ ἡ μήτηρ αὐτοῦ λέγεται Μαριὰμ;	οὐχὶ υἱός ἐστιν Ἰωσὴφ οὗτος;

L'identità di concetto e di forma suppone una fonte comune scritta od orale, o una dipendenza di un Vangelo dal-

(1) *Joh.* 6, 42.
(2) *Mc.* 1, 1; 9, 7; 14, 61; 15, 39.

l'altro; ma è ben chiaro che nella fonte comune Gesù doveva essere indicato come figlio di Giuseppe il falegname. Perchè dunque S. Marco ha omesso tale nome sostituendolo con ὁ υἱὸς τῆς Μαρίας? Noi pensiamo che la ragione stia nel fatto che S. Matteo e S. Luca, riportando che la folla chiamava Gesù figlio di Giuseppe il falegname, sapevano che i lettori non avrebbero preso alla lettera il dire popolare, perchè il loro prologo li smentiva, mentre S. Marco che non aveva tale prologo volle evitare, con l'omissione di ogni accenno al padre putativo, la possibilità di un errore da parte dei suoi lettori, da lui non prevenuti.

Non è una ragione sufficiente l'ammettere, come vuole Charles Guignebert, che l'omissione del nome di Giuseppe provenga dal fatto che questi era già morto (1): ciò è possibile; ma, anche in tal caso, il figlio seguitava pure ad essere conosciuto dal popolo come figlio di Giuseppe. Così, come gli altri Evangelisti, anche S. Marco avrebbe potuto riportare tale espressione, se non vi fosse stata in lui una studiata intenzione di ometterla.

* * *

S. Giovanni, quando scrisse il Vangelo, era a conoscenza di quelli di S. Matteo e di S. Luca (2), e il fatto di non aver nulla opposto al loro racconto, dimostra che con essi era di accordo nel ritenere la nascita verginale di Gesù.

Nel prologo (1, 1-18), ove parla della generazione eterna del Verbo fatto carne, descrive, al v. 13, come avvenga la generazione spirituale dei credenti, e in maniera negativa, con tre

(1) *La vie cachée de Jésus,* 105.

(2) Cf. H. Höpfl, *Introductionis in Sacros utriusque Testamenti libros compendium* 3 (Sublaci 1922) 171 not. 2.

membri che formano una certa graduazione, afferma che questa non è prodotta nè per le vie naturali del sangue, nè per il rapporto sessuale, nè per la volontà umana, ma che è tutta spirituale. In tale descrizione non ha forse avuto davanti a se l'esempio dell'Incarnazione del Figlio di Dio? Non possiamo affermarlo, ma l'Harnack stesso [1] nota che, al tempo in cui la fede sulla miracolosa concezione del Cristo era già largamente diffusa, un cristiano non avrebbe potuto legger tali parole senza ripensarvi.

Questa è la lezione ordinaria: ma ve ne è pure un'altra che, già conosciuta nel II secolo, ritroviamo in Tertulliano [2], in Ireneo [3] e nel codice *b* (Veronensis); qui in luogo di οἳ οὐκ ἐξ αἱμάτων... ἐγεννήθησαν è il singolare ὃς οὐκ... ἐγεννήθη, ed il testo suona così: « a tutti coloro che credono nel suo nome, diede podestà di divenire figli di Dio, *egli* che non dal sangue nè dalla volontà della carne, nè dalla volontà dell'uomo, ma *da Dio è nato* ».

Se nella prima lezione possiamo trovare un'allusione alla concezione miracolosa, in questa è indicato chiaramente il mistero del Natale.

Sul valore di questa variante non si è raggiunta ancora la unanimità fra i critici. L'Harnack crede che essa sia nata molto presto nell'ambiente giovanneo, e che fosse dapprima una nota marginale. Ma quand'anche non fosse autentica, è sempre una testimonianza che al principio del II secolo, al quale appartiene, si conosceva e si credeva fra i discepoli di Giovanni alla concezione verginale.

---

[1] *Zur Textkritik und Christhologie der Schriften des Johannes* in: *Sitzungsberichte der Kgl. Preuss. Akademie der Wissenschaften* (Berlin 1915) 542-6.

[2] *De Carne Christi* 19. 24. MG 2, 829. 836.

[3] *Adv. Haer.* 3. 16, 2; 3, 19, 2. MG 7, 922. 940.

* * *

S. Paolo non parla espressamente della concezione soprannaturale del Cristo, ma la sua cristologia è molto più comprensibile, quando si ammetta la conoscenza di tale delicato mistero.

Per S. Paolo Gesù è il figlio eterno che esisteva e sussisteva nella forma di Dio (*Phil.* 2, 6), ma che venne in questo mondo (1 *Tim.* 1, 15), apparve nella carne (*Rom.* 8, 3; 1 *Tim.* 3, 16), si fece povero, di ricco che era, per arricchirci della sua povertà. Per compiere la sua missione Egli assunse la nostra natura, e così noi siamo membri del suo corpo (*Eph.* 5, 30), egli è il primogenito tra i fratelli (*Rom.* 8, 29), il capostipite della nuova umanità, il secondo Adamo (*Rom.* 5, 12-21).

Nella dotrinta di S. Paolo, Adamo e Cristo non simboleggiano soltanto, ma realizzano, nella loro persona, i due periodi dell'umanità. Il secondo Adamo è dal cielo, e come il primo Adamo ha lasciato in eredità la morte ai suoi discendenti, così il secondo Adamo dà la vita a tutti coloro che rinascono con lui spiritualmente.

Vi è premessa in questa dottrina la nascita verginale di Gesù?

L'antitesi costituita da S. Paolo fra Adamo e Cristo dimostrerebbe di sì; poichè se, secondo la sua dottrina, il peccato originale, che ci è trasmesso per il primo Adamo, è causa della nostra morte, colui che ha assunto la carne per vincere il peccato, doveva prima di tutto vincerlo in se stesso, nella propria carne, onde S. Paolo dice che Gesù assunse sì la carne, ma non la carne peccatrice (*Rom.* 8, 3).

Ma ora come spiegare questa innocenza nativa del Cristo, se la sua vita fosse venuta dalla medesima fonte impura del resto degli uomini?

Il ragionamento non è certo decisivo, perchè non ripugna che Cristo concepito senza peccato, sia venuto al mondo come tutti gli altri uomini. Ma bisogna pur convenire che questa ipotesi è meno conforme al movimento di idee che pervade la dottrina di tutte le sue lettere. S. Giustino prima, e S. Ireneo poi, dal parallelo stabilito da S. Paolo fra l'Adamo celeste ed il primo Adamo, conclusero, infatti, che quegli doveva essere nato da una madre vergine, come questi era stato formato dalla vergine terra ([1]).

D'altra parte è pure impossibile supporre che l'Apostolo non abbia conosciuto il Vangelo dell'Infaniza raccontato dal suo discepolo. Oltre le relazioni personali fra l'Apostolo e S. Luca, la dipendenza dottrinale del terzo Vangelo e degli Atti dalle lettere paoline è ormai un fatto acquisito ([2]); ed è possibile supporre che S. Luca abbia appreso dal suo maestro, che Gesù era nato da Giuseppe come tutti gli altri uomini, e poi abbia contraddetto così evidentemente alla dottrina ricevuta? Ma la sua genealogia che, oltre David ed Abramo, risale sino ad Adamo, sino a Dio, non è in rapporto con la dottrina di S. Paolo? E le frasi di S. Paolo (*Gal.* 4, 4) γενόμενον ἐκ γυναικὸς, γενόμενον ὑπὸ νόμον non sono un commento ai capitoli 1 e 2 di S. Luca? ([3]).

Il fatto adunque della concezione verginale, non che con-

([1]) S. Giustino, *Dial. c. Tryph.* 100 MG. 6, 710; S. Ireneo, *Adv. Haer.* 3, 21, 10. MG 7. 954 s.

([2]) L. H. Höpfl, *op. cit.* p. 57.

([3]) Gli antichi esegeti hanno veduto in questa frase un'allusione evidente alla concezione verginale, mentre molti moderni vi vedono soltanto descritta la natura umana di Gesù. Ma osserva bene il Durand (*L'Enfance de Jésus-Christ*. 114 s.): « Que le but de saint Paul soit d'insister sur la réalité de la nature humaine dans le Christ, on en convient; mais pourquoi employer une expression aussi caractérisée, alors qu'il avait à sa disposition celle de

trastare, armonizza meglio con gli altri scritti del N. T.; mentre il silenzio intorno ad essa è giustificato dallo scopo e dal fine al quale gli Evangelisti miravano.

§ 2. — Esame di alcune espressioni evangeliche che contradirebbero al racconto dell'infanzia.

Tutti quei passi evangelici, che secondo gli avversari proverebbero, oltre il silenzio, l'esclusione dei fatti dell'Infanzia, con una retta esegesi risultano in se stessi esaurientemente spiegabili.

1. — Gesù di Nazaret.

Poichè negli Evangeli Nostro Signore è chiamato « Gesù di Nazaret » (1) o « Gesù di Galilea » (2) e Nazaret è detta « sua patria » (3) alcuni critici razionalisti hanno preteso concludere che la tradizione evangelica poneva la nascita di Gesù non a Betlehem ma a Nazaret in Galiela (4).

Secondo essi il racconto di S. Matteo e di S. Luca non riposerebbe su una tradizione storica, ma sarebbe stato inventato dal bisogno di fare avverare su Gesù le profezie messianiche.

γεννητὸς γυναικὸς facilement saisie de tous? On a quelque peine à se persuader qu'il n'y ait là qu'un fait grammatical sans portée surtout sous la plume d'un écrivain qui. conformément aux idées juives, ne devait pas être enclin à insister sur la génération maternelle. N'est-il pas plus naturel de penser que l'Apôtre aura voulu donner à entendre que le Christ était vis-a-vis de sa mère dans un rapport exceptionnel et unique? ».

(1) *Mt.* 21, 11; *Mc.* 1, 24; 10, 47; 14, 67; *Lc.* 4, 34; 18, 37; 24, 19; *Ioh.* 1, 46-47; 18, 5. 7; 19 19; *Act.* 2, 22; 3, 6; 4, 10; 6, 14; 10, 38; 22, 8; 26, 9.

(2) *Mt.* 26, 69. 71.

(3) *Mt.* 13, 54; *Mc.* 6, 1.

(4) Cf. C. Guignebert, *La vie cachée de Jésus*, 43, 44; W. Soltau, *Die Geburtsgeschichte Jesu* (Leipzig 1902) 10; A. Reville, *Jesus de Nazareth* (Paris 1906) 358-60.

Rileviamo, prima di tutto, quanto sia ingiusto rivolgere contro S. Matteo e S. Luca, accurati storici, una così volgare accusa di falsari ed inventori.

Il loro racconto procede in modo così facile e piano da non presentare neppur l'ombra di una qualsiasi preoccupazione dommatica. S. Matteo riporta, è vero, la profezia di Michea (1) ma, come abbiamo già avuto occasione di osservare, nel suo genere letterario il fatto, di cui porta a conferma la profezia, è supposto conosciuto dai suoi lettori.

Inoltre, se la tradizione apostolica avesse ritenuto Gesù originario di Nazaret, come potrebbe spiegarsi che due evangelisti fossero riusciti a cambiare e fare accettare una opinione diametralmente opposta? E. in quale tempo sarebbe avvenuta questa inversione storica? Perchè non è restata, di tale polemica, alcuna traccia neppure negli scrittori acattolici e tanto più negli scrittori rabbini che dovevano avere il massimo interesse a mostrarne la non storicità? (2).

Infine è il Vangelo stesso dell'Infanzia che dà la ragione per la quale Gesù durante la vita pubblica fu chiamato « Nazareno ».

Ivi è raccontato che, dopo la nascita di Gesù a Betlehem (3), la Santa Famiglia prese dimora a Nazaret (4); in quella città Gesù passò la sua vita privata, attirandosi, per la sua grazia e sapienza, la benevolenza degli uomini.

---

(1) *Mt.* 2, 5-6.

(2) La tradizione più antica è unanime nel riconoscere a Betlehem il luogo della nascita di Gesù. Ved. pag. 121. Se l'Imperatore Adriano, circa l'anno 132 della nostra èra, in odio ai cristiani, cercò di profanare la grotta di Betlehem con lo stabilirvi il culto di Adone, vuol dire che questo luogo era già divenuto da molto tempo caro al cuore del pellegrino cristiano. Cf. H. VINCENT, et F. M. ABEL, *Betlehem* (Paris 1914) 14-17.

(3) *Mt.* 2, 1; *Lc.* 1, 8-9.

(4) *Mt.* 2, 23; *Lc.* 2, 39. 51.

Ecco perchè, durante la vita pubblica, i contemporanei poterono a buon diritto chiamarlo « Gesù di Nazaret », ed ecco perchè gli Evangelisti, in senso ampio, poterono dire che Nazaret era la « sua patria ». Là era stato allevato e vi aveva passato circa 30 anni (1).

Non uno solo, dunque, dei passi sopra citati, esprime un sentimento diverso da quanto è detto nel Vangelo dell'Infanzia.

2. — Gesù « figlio di Giuseppe » (2) e « figlio di David » (3).

Non contraddicono queste espressioni al concepimento verginale di Gesù?

La risposta a questa obiezione è già stata data nell'analisi del testo di S. Matteo e di S. Luca, ove abbiamo visto che, sebbene questi due Evangelisti narrino il concepimento verginale di Gesù, pure non esitano a chiamare Giuseppe « padre » di Gesù (4), anzi una volta è Maria stessa che dice al figlio: « tuo padre ed io » (5).

Quantunque Giuseppe non fosse il padre carnale di Gesù, dalla divina Provvidenza era stato, però, scelto a custode di Gesù e di Maria, e in forza del vero sposalizio con Maria era il legittimo padre di Gesù.

Non contemplando la legge il caso d'un uomo la cui sposa concepisce in modo soprannaturale, è chiaro però che quest'uomo può esercitare sul figlio tutti i diritti di paternità, più reali ancora di quelli che la legge conferiva per il matrimonio di *Levirato*. Ed è appunto in base a questi reali diritti che

---

(1) Poichè il Santo dei miracoli è comunemente detto « S. Antonio di Padova » dovremmo, coi nostri critici, dire che era nato in quella città?

(2) *Ioh.* 1, 45.

(3) *Rom.* 7, 13; 9, 5; 15, 12: *Gal.* 3, 16; *2 Tim.* 2, 9; *Act* 13, 33 *Ap.* 5, 5; 22, 16.

(4) *Lc.* 2, 33.

(5) *Lc.* 2, 48.

S. Matteo e S. Luca (1) fanno Gesù, per la genealogia di Giuseppe, erede legittimo al trono di David.

Il titolo quindi « figlio di David » applicato a Gesù e che risuona costantemente nel Vangelo, fin dal momento in cui l'Angelo annuncia a Maria ed a Giuseppe la concezione verginale del figlio (2), ha il significato legale di discendente al trono di David, ma non dice la fisiologica discendenza.

Prescindendo dal fatto che in Gesù, per Maria della tribù di Giuda, scorreva realmente il sangue di David, pure ai termini della legge, per la quale valeva la linea maschile e non la femminile, Gesù era vero figlio di David, perchè nato da una vergine, sposata ad un erede diretto del regno davidico.

In questo senso vanno intese le espressioni evangeliche « figlio di David » anche quando alcune, come quella di S. Pietro (3) ἐκ καρποῦ τῆς ὀσφύος αὐτοῦ (= *de fructu lumbi eius*) o di S. Paolo « ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα (4) (= « *ex semine David secundum carnem* »), sembrerebbero indicare nel testo greco una vera generazione: sono semitismi che dicono soltanto che Gesù nella sua natura umana è veramente « figlio di David ».

3. — Gesù battezzato da Giovanni (5).

Supporre, come vuole C. Guignebert (6), che la tradizione evangelica abbia riconosciuto nella circostanza del Battesimo di Gesù il primo momento nel quale lo Spirito Santo era disceso sopra di Lui, e che per l'avanti l'avesse considerato un semplice uomo figlio di Giuseppe e di Maria, è porsi in evi-

(1) *Mt.* 1, 1-17; *Lc.* 3, 23-38.
(2) *Mt.* 1, 20-21; *Lc.* 1, 26-33.
(3) *Act.* 2, 30.
(4) *Rom.* 1, 4.
(5) *Mt.* 3, 13-18; *Mc.* 1, 9-11; *Ioc.* 1, 19-34.
(6) *La vie cachée de Iésus*, 110; PETERSEN, *Die wunderbare Geburt des Heilandes*, 28.

dente contrasto con tutto il pensiero teologico di S. Paolo, di S. Giovanni e degli altri scrittori del N. T. i quali professano la preesistenza di Gesù « figlio di Dio » avanti il mistero della Incarnazione.

La discesa dello Spirito Santo su Gesù al Giordano, non contradice all'azione misteriosa dello Spirito Santo nel seno di Maria.

Esso ha potuto intervenire prima segretamente a Nazaret, per la formazione del corpo di Gesù, in seguito, solennemente e pubblicamente nelle acque del Giordano, per consacrare ufficialmente Gesù alla sua missione messianica.

In S. Matteo ed in S. Luca è chiara questa interpretazione dal momento che riportano, senza alcun schiarimento, le due azioni dello Spirito Santo, e tanto più in S. Giovanni il quale, nel Prologo del suo Vangelo, celebra l'Incarnazione del figlio eterno di Dio, ma fa cominciare il ministero pubblico di Gesù con la scena del Battesimo.

4. — Il silenzio di Gesù sulla sua nascita miracolosa.

Perchè Gesù non ha mai accennato alla sua nascita miracolosa?

Se egli trovava poca fede davanti agli occhi degli spettatori operando i più grandi miracoli, avrebbe acquistato maggior credito con l'affermare la sua concezione verginale?

Non bisogna dimenticare che tutte le volte che Gesù parlò della sua origine divina, della sua preesistenza, della sua libera discesa nel mondo, fu sempre schernito, dileggiato ed anzi una volta fu perfino minacciato di lapidazione (1). Egli non avrebbe fatto altro che esporre alle calunnie anche sua madre dicendo: « io son nato da una vergine ».

S. Girolamo ha bene interpretato questa situazione scri-

(1) *Ioh.* 9, 48-52; 10. 20; 7, 20.

vendo: « *Quis enim in tempore illo credidisset virginem de Spiritu Santo concepisse, venisse ad eam Angelum Gabriel, Dei detulisse mandatum, ac non magis quasi adulteram iuxta exemplum Susannae sententiae omnium condennasset?* » (1).

§ 3. — I fratelli di Gesù e la loro incredulità.

Il racconto dell'Infanzia esclude esplicitamente che Gesù avesse dei fratelli maggiori per parte di Maria, affermando che era vergine quando si congiunse in matrimonio con Giuseppe (2), ed implicitamente per parte di S. Giuseppe, presentando la di lui famiglia costituita esclusivamente di lui e di Maria, quando da Nazaret vanno ad iscriversi in Betlehem (3); di lui, di Maria e di Gesù durante la fuga in Egitto (4).

Anche i fratelli minori, nati cioè dopo Gesù da Maria e da Giuseppe, sono da escludersi nel modo più assoluto, non soltanto per lo spirito che informa tutta la narrazione evangelica, specialmente per le parole della Vergine all'Angelo: « come avverrà ciò, perchè io non conosco uomo? » (5) che importano una volontà assoluta di restare perpetuamente vergine, ma anche perchè, alla distanza di dodici anni dalla nascita di Gesù la S. Famiglia è composta ancora dei soli tre personaggi: Gesù, Giuseppe e Maria (6).

Da questo momento S. Giuseppe scomparisce dalla scena, tanto che non viene neanche più nominato dagli Evangelisti, e ciò porta a supporre, che egli sia morto tra il dodicesimo e

(1) *Adv. Helvid.* 4. ML 23. 187.
(2) *Mt.* 1, 18-25; *Lc.* 1, 26-27.
(3) *Lc.* 2 1-4.
(4) *Mt.* 2, 13-14.
(5) *Lc.* 1, 34.
(6) *Lc.* 2, 42. 52.

trentesimo anno di Gesù, giacchè alle nozze di Cana sono presenti soltanto Maria, Gesù e i suoi fratelli (1).

In che relazione adunque stanno i fratelli del Signore (Giacomo, Giosè, Simone e Giuda), e le numerose sorelle che accompagnano Maria a Nazaret e a Cafarnao? (2).

Come si accorda questa numerosa famiglia col racconto dell'Infanzia? Insomma questi fratelli e sorelle sono nati dal matrimonio di Giuseppe e di Maria, e per ciò fratelli carnali di Gesù?

Una prima osservazione da farsi in questa questione è che i fratelli di Gesù appaiono nella comunità cristiana come una classe, un gruppo distinto, di persone determinate. Nella prima lettera ai Corinti (3), S. Paolo si domanda se anche egli non possa agire ὡς καὶ οἱ λοιποὶ ἀπόστολοι καὶ οἱ ἀδελφοὶ τοῦ κυρίου? Così pure negli Atti (4) vengono distinti dagli Apostoli e dalla madre: οὗτοι πάντες (gli apostoli) ἦσαν... σὺν γυναιξὶν καὶ Μαρίᾳ τῇ μητρὶ τοῦ Ἰησοῦ καὶ σὺν τοῖς ἀδελφοῖς αὐτοῦ.

Ora, se tale espressione è nata nella primitiva comunità cristiana per designare un gruppo determinato di persone, non si può non ammettere che la parola greca ἀδελφός, sia la traduzione d'una espressione aramaica formata in un ambiente aramaico, e che perciò sia usata nello stesso senso che tale parole ha nei LXX in simili passi? Nei LXX la parola greca ἀδελφός, rendendo l'ebraico אָח, ha un senso assai largo ed è usato: *a*) per i fratelli germani; *b*) per i fratellastri; *c*) per i nipoti, per i cugini, per i parenti prossimi ed anche per i compatrioti (5).

---

(1) *Ioh.* 2, 1-5.

(2) *Mt.* 12, 46; 13, 55; *Mc.* 3-31; 6, 3; *Lc.* 8, 20; *Ioh.* 2, 12; 7, 5; *Act.* 1, 14; *1 Cor.* 9, 5; *Gal.* 1, 19.

(3) *1 Cor.* 9. 5.

(4) *Act.* 1, 14.

(5) Cf. nel senso di vero fratello *Ex* 4. 14; di fratellastro *Gen.* 37. 17 b; di nipote *Gen.* 22, 6; di cugino *1 Par.* 23. 21; di prossimo pa-

Tale vaga terminologia è possibile dunque che abbia avuto la sua applicazione nella primitiva comunità cristiana che parlava aramaico, donde sarebbe provenuta l'espressione greca ἀδελφοί τοῦ κυρίου. Ma nel caso attuale quale dei tre sensi va preso in considerazione?

Tre teorie, basate sui tre diversi sensi, sono nate per interpretare la frase « fratelli del Signore »:

I) Quella di Elvidio, che considera i fratelli del Signore come fratelli carnali, nati cioè dall'unione di Giuseppe e di Maria (1);

II) Quella di S. Epifanio, che considera i fratelli di Gesù come fratellastri: figli di Giuseppe, nati da precedente matrimonio (2);

III) Quella di S. Girolamo, che considera i fratelli di Gesù come cugini o nipoti (3).

Quest'ultima teoria è quella accettata da tutti i cattolici, ed è quella che ottiene nel testo del Vangelo stesso la migliore soluzione. Infatti:

a) nessun testo del N. T. attribuisce altri figli a Maria o a Giuseppe all'infuori di Gesù; Maria è sempre qualificata come «la madre di Gesù», mai come la madre di Giacomo, di Giosè, di Simone e di Giuda. Neppure è mai detto: «Maria ed i suoi figli», ma è sempre presentato il gruppo distinto: « Maria madre di Gesù e i suoi fratelli ». Dai compatriotti stessi Gesù è chiamato ὁ υἱὸς τῆς Μαρίας (4), ed ὁ τοῦ τέκτονος υἱός (5) così con l'ar-

---

rente *Lev.* 10, 4; di parente in generale *4 Reg.* 10, 13; di compatriotta *Gen.* 19, 5.

(1) Cf. S. Girolamo, *Adv. Helvidium.* ML 23, 193-216.

(2) *Adv. haer.* 78, 1. 7. MG 42, 699-700. Questa spiegazione fu data pure da Origene, *In Lc. hom.* 7. MG 13, 1818 e da S. Ilario, *In Mt.* 1, 4. PL 9, 922.

(3) *Adv. Helvidium.* ML 23, 206; *Adv. Iovinianum.* ML 23, 231-351.

(4) *Mc.* 6. 14.

(5) *Mt.* 13, 55.

ticolo, proprio come si usa d'ordinario per indicare un figlio unico.

b) Gesù prima di morire (1), confidò sua madre a Giovanni, il discepolo prediletto; vuol dire dunque che con la sua morte non restavano altri figli alla madre.

c) Fra il gruppo delle pie donne, che seguiron Gesù fino ai piè della Croce, S. Luca designa « Maria madre di Giacomo », che S. Matteo e S. Marco specificano ancora come Madre di Giacomo il minore e di Giosè (2). Ora, questi nomi, nel medesimo ordine e con la medesima ortografia sono appunto i due primi nomi del gruppo dei fratelli di Gesù « fratello di Giacomo, di Giosè di Giuda e di Simone » (3).

È possibilissimo che due fratelli di Gesù portassero il nome comune ad altri due figli di diversa famiglia, ma sarebbe molto strano che un autore, dopo aver nominato tali fratelli, ricordi ora la madre dei medesimi senza fare la minima distinzione, e che anzi li unisca nel medesimo ordine. Ma se Giacomo e Giosè non sono figli della madre di Gesù, tanto meno lo sono Simone e Giuda nominati nel medesimo gruppo e nella medesima linea.

d) S. Giovanni (4) ripete che ai piedi della croce stavano Maria ἡ μήτηρ αὐτοῦ καὶ ἡ ἀδελφὴ τῆς μητρὸς αὐτοῦ, Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ. La madre di Gesù aveva dunque una sorella o cognata, e se questa aveva dei figli, venivano ad essere cugini di Gesù.

In conclusione gli Evangelisti nominano un gruppo di fratelli di Gesù: Giacomo, Giosè, Simone e Giuda; ma due di questi sono ricordati come figli di una Maria di Cleofa (Giacomo e Giosè), che S. Giovanni, chiama parente di Maria.

(1) *Ioh.* 19, 25.
(2) *Lc.* 24, 10; *Mt.* 27, 56; *Mc.* 15, 40.
(3) *Mc.* 3, 21.
(4) *Ioh.* 19, 25.

Non appartiene al nostro studio inoltrarsi ancora nelle ricerche della tradizione, per conoscere se tutti e quattro i fratelli siano figli di Maria di Cleofa, o se siano da distinguere Cleofa, fratello di S. Giuseppe e padre di Simone e di Giuda, da Maria, sorella della madre di Gesù, e madre di Giacomo e di Giosè (1). Ciò che a noi interessa è che la famiglia, come è costituita nel racconto dell'Infanzia, resta identica anche nella vita pubblica.

* * *

Ma l'incredulità di tali cugini, ed anche dei compatriotti (2) non resta incomprensibile, se l'origine umana di Gesù è stata realmente il risultato del più grande prodigio? Può ammettersi un tale oblio, una tale dimenticanza da parte dei parenti? E che colui il quale durante l'infanzia era stato riconosciuto come figlio del miracolo, sulla culla del quale si era fermata una stella, avesse raggiunto l'età d'uomo nella piena oscurità, tanto che i patriotti e parenti dubitassero della sua missione?

Non bisogna dimenticare che i miracoli dell'Infanzia riguardano soltanto i primi giorni, e che i testimoni furono assai pochi. È vero che la nascita di Gesù godè di una notorietà pubblica, giacchè i pastori raccontarono ciò che avevano visto, « e tutti coloro che ne udirono, ne restarono meravigliati » (3). La profetessa Anna ne parlava a tutti coloro che atten-

(1) Cf. la esauriente discussione su i fratelli del Signore di I. M. Lagrange. *Évangile selon Marc* (Paris 1911) 72-89; A. Durand. *L'Enfance de Jésus-Christ* (Paris 1908) 221-276 e *Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique* 1, 131-149.

(2) *Ioh.* 4, 5; *Mc.* 3, 21; 6, 4.

(3) *Lc.* 2, 18.

devano la consolazione d'Israele [1]; e quando i Magi arrivarono a Gerusalemme per cercare « il re dei Giudei », « tutta la città ne restò turbata » [2].

Notiamo però, che tutte queste pie speranze dovettero ben presto illanguidirsi. Il massacro dell'Innocenti a Betlehem, e la improvvisa sparizione dei Magi, dovettero contribuire certamente a far dimenticare queste glorie e a dissipare le prime impressioni. Quando Maria e Giuseppe riportarono dall'Egitto il fanciullo Gesù a Nazaret, nessuno ivi conosceva la sua natura celeste e la missione che egli doveva compiere. S. Luca dice solo [3], che cresceva obbediente e sottomesso ai genitori, e che si attirava la benevolenza dei compatriotti per il suo sviluppo fisico, intellettuale e morale. Si sviluppava attendendo il momento nel quale il Padre lo avrebbe proclamato solennemente Messia e avrebbe così iniziato il suo ministero.

Che ciò sia restato un segreto custodito dai genitori è ben comprensibile: essi si erano rimessi alla volontà di Dio, da Lui avevano ottenuto il figlio, a Lui lasciavano la cura di manifestarlo al mondo. Questa riservatezza è del resto indicata nel Vangelo dell'Infanzia: Maria neppure al suo fidanzato Giuseppe aveva manifestato la visita dell'Angelo.

Nessuna contradizione vi è quindi nella incredulità dei fratelli e dei compatriotti: essi avevano conosciuto Gesù a Nazaret come buon israelita favorito da Dio, ma non come il figlio del miracolo, e si comprendono benissimo i loro sentimenti di meraviglia quando tra loro si dicevano: « donde ha costui tali cose? e che sapienza è quella a lui concessa? E che sorta di portenti sono compiuti dalle sue mani? Non è costui

---

(1) *Lc.* 2, 38.
(2) *Mt.* 2, 3.
(3) *Lc.* 2, 52.

il falegname, il figlio di Maria, fratello di Giacomo, di Giosè, di Giuda e di Simone? E non abbiamo qui fra noi le sue sorelle? » E si scandalizzavano di lui (1).

§ 4. — Gesù e Maria.

I critici (2) in riguardo alle relazioni fra Gesù e Maria durante il ministero pubblico, si soffermano specialmente su due passi evangelici che, a parer loro, sarebbero in contradizione col racconto dell'Infanzia.

Conviene esaminarli attentamente.

1. *Le nozze a Cana* (*Ioh.* 2, 1-5).

« E il terzo giorno eranvi nozze in Cana di Galilea, ed era là anche la madre di Gesù. Gesù pure fu invitato alle nozze con i suoi discepoli, e venuto a mancare il vino, la madre di Gesù gli dice: « Non hanno più vino ». E Gesù le risponde: « Donna, che cosa vi è fra me e te? La mia ora non è ancora venuta ». Ma sua madre dice ai servi: « fate quanto egli vi dirà ».

Questa pericope, dicono i critici, basta per dimostrare la freddezza di sentimenti che intercedevano fra Gesù e Maria. Come può un figlio dire alla madre che non ha niente a vedere con lei? E l'espressione « donna » è forse quella di un figlio rispettoso verso la madre? Inoltre, perchè Gesù dichiara che la sua ora non è ancora giunta, e cede poi alle insistenze di Maria?

Per intendere a dovere questa pericope, non bisogna prescindere dal carattere e dalla mentalità dell'ambiente giudaico, dove certe espressioni non hanno un senso così crudo, come lo avrebbero in altri popoli.

Il nome « donna », rivolto alla madre, non ha nulla di

(1) *Mc.* 6, 3-4.

(2) Cf. Guignebert, Lobstein, Reville, Petersen, Soltau, Taylor, Rhys.

irriverente. Gesù l'usò pure con la Cananea (1) della quale lodò la fede; con la Samaritana (2), dalla quale si fece riconoscere come Messia; con Maria Maddalena dopo la Resurrezione (3), e di nuovo con sua Madre dall'alto della Croce (4). Nè ciò deveci meravigliare: nella lingua che parlava Gesù il termine « donna » era un termine onorifico: corrispondeva cioè, al nostro « Signora » e « Padrona ».

Certamente, invece di questo termine onorifico, ci saremmo aspettati da parte di un figlio l'uso confidenziale del dolce nome di « mamma »; ma forse, non è lontano dal vero supporre che Gesù durante la vita pubblica, pur non rinnegando i sacri diritti e l'autorità della madre, come lo prova il presente miracolo, abbia però taciuto il nome di « mamma » per dar esempio perfetto della dottrina da lui predicata, nella quale, fondamento principale, era l'abbandono di tutto, anche dei vincoli più affettuosi: il padre, la madre, i fratelli (5).

Ed è nella luce della sua dottrina che va interpretato il resto della risposta di Gesù.

L'espressione « τί ἐμοὶ καὶ σοί (= quid mihi et tibi) » corrisponde all'ebraico מַה־לִּי וָלָךְ e nell'uso biblico (6), come nell'uso profano della lingua greca, comporta certe finezze le quali devono esser determinate dal contesto.

Gesù non vuol lasciarsi portare avanti tempo a far dei miracoli, ma si riserva l'ora nella quale dovrà manifestare la sua potenza sovrannaturale. Conforme a questa idea, la frase

---

(1) *Mt.* 15, 28.
(2) *Ioh.* 4, 21.
(3) *Ioh.* 20, 15.
(4) *Ioh.* 19, 26.
(5) Cf. per questa interpretazione E. Power, « *Quid mihi et tibi mulier?* » in: *Verbum Domini* 2 (1922) 130.
(6) *Iud.* 11, 12; *2 Reg.* 16, 10; 19, 23; *4 Reg.* 3, 13; *Mt.* 8, 29; *Lc.* 4, 34.

esprime si, un ripudio alla domanda della madre, ma non è dura e molto meno ingiuriosa.

Ma come spiegare ancora che Gesù si sia arreso finalmente alle richieste della madre? Non sembrerebbe che vi sia contradizione fra le parole e gli atti?

Gesù rispondendo: « l'ora mia non è ancora venuta », mostrò alla madre che, nell'esercizio della sua missione, dipendeva unicamente dalla sua volontà o da quella del Padre celeste; ma intanto dà inizio a quest'opera col fare un'eccezione, dietro richiesta della madre, operando il primo miracolo.

Più che freddezza di sentimenti, da questo episodio si rileva il rispettoso amor filiale di Gesù verso la Madre, e che Maria doveva conoscere la natura del Figlio e saper quindi di potergli chiedere un miracolo.

Ma donde tanta conoscenza, a prescindere dalle private rivelazioni, se non dai prodigi dell'Infanzia?

2. *Inquietudine dei parenti a riguardo di Gesù* (*Mc.* 3, 21-34).

Dopo l'elezione dei dodici apostoli:

« Gesù rientrò con essi in casa, 21 e colà di nuovo si raccolse la folla, tantochè non si lasciava loro neppure il tempo di mangiare. 22 I suoi (= οἱ παρ' αὐτοῦ), saputo questo, vennero per trattenerlo, perchè dicevano: « egli è fuor di sè (= ἐξέστη) ».

Dal v. 22 al v. 30 S. Marco, riportata l'opinione degli scribi intorno a Gesù e le calunnie che avevano inventato, prosegue parallelamente a S. Matteo (12,46-50 e a S. Luca (8, 4-15), così:

« 31 e vennero poi sua madre ed i suoi fratelli, e fermatisi di fuori, lo mandarono a chiamare.

« 32 Ora una folla gli stava seduta intorno, e gli fu detto: « Ecco, tua madre e i tuoi fratelli son lì fuori che ti cercano ». 33 Egli rispose: « Chi è mia madre? e chi sono i miei fratelli? ». 34 Poi dando uno sguardo su quei ch'erano seduti attorno a lui, disse: « Ecco mia madre e i miei fratelli. Chiunque fa la volontà di Dio questi è mio fratello, sorella e madre ».

Anche questa pericope è portata dai critici, quasi trionfalmente, contro la storicità della nascita soprannaturale di Gesù. « Nessun apologeta, dice Petersen (1), riuscirà a dimostrare come una madre potesse ingannarsi sul figlio che le era stato donato per un miracoloso intervento di Dio ». Se, aggiungono altri (2), Maria avesse concepito il figlio per opera dello Spirito Santo, se fosse vero ciò che è narrato da S. Matteo e da S. Luca nel racconto dell'Infanzia, Maria avrebbe potuto unirsi ai fratelli nel ritenere Gesù per un pazzo? E Gesù stesso avrebbe potuto usare delle parole così dure verso la madre?

Confessiamo anche noi che il passo non è privo di qualche difficoltà esegetica, resa anche più difficile dalla versione della Vulgata « et cum audissent sui (= οἱ παρ' αὐτοῦ) exierunt tenere eum: dicebant enim: quoniam in furoren versus est. (= ἐξέστη) ».

Ma è da osservarsi prima di tutto che nel lessico di San Marco il verbo ἐξίσταμαι (3) non ha il significato crudo della Vulgata; esprime piuttosto quello stato psicologico per il quale uno è fuori di sè, ma per l'entusiasmo o la gioia onde è ripieno, oppure per la stanchezza o per la fatica. L'ultimo senso sembra, per il contesto, il più ovvio e naturale, in quantochè Gesù, per lo zelo della predicazione, sembrava trascurare perfino le regole ordinarie della vità, di dare cioè un po' di ristoro e di riposo al corpo.

È da domandarsi poi se οἱ παρ' αὐτοῦ del v. 21 siano veramente i fratelli e la madre nominati da S. Marco nel v. 31.

---

(1) Cf. *Die wunderbare Geburt des Heilandes* (Tübingen 1909) 6.

(2) Cf. Houtin, *La question biblique au XX^e siecle* ² (Paris 1906) 247 s.

(3) *Mc.* 2, 12; 5, 42; 6, 51. Cf. Zorell, *N. T. lexicon graecum* s. v. pag. 195.

Gli stessi esegeti cattolici non sono d'accordo nel rispondere a questo quesito, come già i Padri e le versioni (1).

Il P. Lagrange riconosce l'unità delle pericope, ed afferma che i παρ' αὐτοῦ del v. 21 sono gli stessi fratelli del v. 31 (2) Il P. Knabenbauer invece (3) con maggior probabilità, divide la pericope in due sezioni, e considera la frase del v. 21 detta dai vicini o dei discepoli, anzichè dai parenti, perchè, secondo lui, l'Evangelista distingue bene gli uni, che arrivano al principio dell'episodio, dagli altri, che arrivano alla fine; quelli per impadronirsi della sua persona, questi per parlargli; cosicchè la disputa di Gesù coi Farisei sarebbe come un episodio intermedio fra le due parti.

Ma ammettiamo pure che si possa provare l'unità della pericopa, e che quella frase sia stata detta dai fratelli; resta sempre a sapere se essa esprima una convinzione, oppure un pietoso inganno per sottrarre Gesù all'ira dei Farisei ed obbligarlo, quasi con la forza, ad occuparsi di se stesso per ristorare le sue forze.

E dato pure che οἱ παρ' αὐτοῦ siano i fratelli, vi è da comprendervi anche la madre? Se Ella, un pò inquieta allorchè ha sentito il figlio minacciato da potenti nemici, desidera rendersi conto personalmente delle voci sinistre intorno al figlio, e di avere un colloquio con lui; se Ella, per questo, si unisce ai fratelli, dobbiamo vedervi una ignoranza da parte sua sulla natura del figlio?

Ma non è Ella la più affettuosa, la più tenera di tutte le madri? Concesso che anche i parenti l'avessero ritenuto come fuori di sè, una madre avrebbe potuto assentirvi? Ciò non è

---

(1) Alcuni codici dell'Itala, seguendo il cod. D, hanno: « et cum audissent de eo scribae et caeteri »; altri: « de eo scribae et pharisaei ».

(2) *Évangile selon Marc* (Paris 1911) 71.

(3) *Evangelium secundum Marcum* (1907) 111-16.

detto nel testo, e sarebbe ingiusto vedere nel viaggio di Maria, altra preoccupazione che quella materna.

In conclusione, abbiamo qui un episodio della costante ansietà di una madre intorno alle sorti del figlio.

La seconda parte (vv. 31-35), è parallela pure in S. Luca e in S. Matteo, in quegli Evangelisti cioè, che hanno il racconto della concezione verginale. Con le parole « chi è mia madre...? » Gesù ha rinnegato veramente sua madre, o ha manifestato il medesimo stato psicologico dei sentimenti che espresse ancora fanciullo nel tempio a Gerusalemme (1), e poi al principio del suo ministero nelle nozze di Cana (2) in un circolo intimo? Gesù non parla contro la pietà filiale; ma a coloro che cercano disturbarlo dal suo ministero, richiamandolo alla presenza della madre e dei fratelli, riafferma la libertà dell'apostolato; e perciò nell'attuale circostanza l'affetto naturale ai parenti non poteva prevalere contro il dovere che aveva di annunziare il regno di Dio.

Ed è pure in tal senso che noi dobbiamo ragionare per giudicare la risposta data da Gesù alla donna che, in un modo tutto spontaneo, elogiava sua madre con le parole: « Beato il seno che ti portò e le mammelle che tu succhiasti! » (3). Gesù con la risposta: « anzi beati quelli che ascoltano la parola di Dio e la osservano », non respinse l'asserzione della donna, ma prese motivo per correggerla, indirizzandola ad un fine più alto.

---

(1) *Lc.* 2, 49.
(2) *Ioh.* 2, 4.
(3) *Lc.* 11, 17-18.

CAPITOLO VII.

Il Vangelo dell'Infanzia nella letteratura e nell'arte del II secolo.

Se con i nostri critici supponessimo, per un momento, che la nascita di Gesù a Nazaret dall'unione di Giuseppe con Maria fosse stata la credenza primitiva predicata e propagata dagli Apostoli, noi dovremmo ritrovare questa tradizione in quelle chiese che devono la loro fondazione agli Apostoli stessi.

Al contrario noi constatiamo che fin dal principio del II secolo tutte le comunità cristiane ritengono, non come pia o nuova opinione, ma come punto essenziale della dottrina apostolica, la discendenza davidica di Gesù, la sua concezione verginale e la sua nascita a Betlehem.

§ 1. — Allusioni e citazioni del Vangelo dell'Infanzia negli antichi scrittori ecclesiastici [1].

Data la rarità degli scritti del II secolo, possiamo dire che le testimonianze in favore del racconto di S. Matteo e di San Luca sono assai numerose.

---

[1] Cf. Th. J. Thorburn, *The Evidences for the doctrine of the virgin birth* (London 1908) 66-124.

Poco importa che nelle più antiche allusioni e citazioni non sia invocata esplicitamente l'autorità degli Evangelisti: a noi basti rilevare che il Vangelo dell'Infanzia era conosciuto in quel luogo e tempo nel quale se ne usava il testo o si ritenevano le verità in esso contenute.

Circa l'anno 106 S. Ignazio vescovo d'Antiochia, discepolo immediato degli Apostoli, scriveva alla comunità cristiana d'Efeso: « la verginità di Maria, il suo parto e la morte del Signore sono tre misteri, oggi proclamati, ma che si sono compiti nel silenzio di Dio » (1).

Dove S. Ignazio potè apprendere che il concepimento verginale di Gesù si era compito « nel silenzio di Dio » se non dalla lettura di S. Luca 1, 26-38, ove è narrato il segreto e misterioso colloquio dell'Angelo Gabriele con Maria, e, più ancora, da S. Matteo 1, 18-25 ove è detto che al giusto Giuseppe non fu rivelato il piano divino, se non dopo compito il mistero dell'Incarnazione?

Che S. Ignazio abbia conosciuto il Vangelo dell'Infanzia lo possiamo dedurre ancora dell'uso della frase ἐκ πνεύματος ἁγίου (= *Mt.* 1, 18; *Lc.* 1, 33) (2) e dall'accenno alla visita dei Magi (3).

Un'altra testimonianza è offerta dal filosofo Aristide. Questi scrisse una *Apologia* all'Imperatore Antonino Pio (138-161) in difesa del Cristianesimo; e fra i punti essenziali della dottrina cristiana figura la nascita verginale di

---

(1) »Ἡ παρθενία Μαρίας καὶ ὁ τοκετὸς αὐτῆς, ὁμοίως καὶ ὁ θάνατος τοῦ κυρίου· τρία μυστήρια κραυγῆς, ἅτινα ἐν ἡσυχίᾳ θεοῦ ἐπράχθη.« *Heph* 19. Cf. F. Xav. Funk, *Opera Patrum apostolicorum* 1 (Tubingae 1887) 188.

(2) Ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ἐκυοφορήθη ὑπὸ Μαρίας κατ' οἰκονομίαν θεοῦ ἐκ σπέρματος μὲν Δαυὶδ, πνεύματος δε ἁγίου. c. 18 *ibid.* 186. Cf. ancora *ad Trall* 9. Funk, 208; *ad Smym.* 1, 1, Funk, 234.

(3) *Ad Ephes.* 18, Funk, 188.

Gesù [1]. « I cristiani — così egli scrive — riconoscono che la loro religione ha cominciato con Gesù Cristo, che è detto figlio di Dio onnipotente, e dicono che Dio è disceso dal cielo, e che egli ha preso, per rivestirsi, la carne da una vergine ebrea, e che il figlio di Dio ha abitato in una figlia degli uomini » [2].

Così porta la recensione siriaca: quella greca è ancora più allusiva a Luca 1, 26-38 [3].

Alcuni critici inclinano a credere che questo testo di Aristide sia improntato su una antica formola del *Simbolo della fede* recitato dalle comunità cristiane d'Acaia [4], ma con questo non è esclusa l'allusione ai Vangeli, poichè, a seguito delle suddette parole, il filosofo Aristide consiglia l'Imperatore a prender visione di quanto ha detto dalla lettura del Vangelo: « e ciò, l'Incarnazione del Figlio di Dio, è insegnata nel Vangelo, che, or è poco tempo, fu predicato fra voi, e se voi lo leggete, voi comprenderete la potenza che è in lui » [5]. Dove l'Imperatore avrebbe potuto leggere che Gesù era nato « *da una vergine ebrea* » se non in *Mt.* 1, 18-25 od in *Lc.* 1, 26-38?

---

[1] Un frammento nella versione armena dell'*Apologia d'Aristide* fu pubblicato nel 1878 dai padri Mechitaristi del Convento di San Lazzaro in Venezia; nel 1889 fu trovata da J. Rendell Harris la versione siriaca nel Monastero di Santa Caterina sul monte Sinai, e una gran parte del testo greco fu riconosciuta da J. A. Robison inserita nella vita di *Barlaam e Giosafat.*

Queste tre recensioni possono leggersi in: *Texts and Studies* 1, 1. *The apology of Aristides,* Cambridge 1891.

[2] Ved. *Texts and Studies* 1, 1, pag. 36.

[3] Ved. *op. cit.*, pag. 110.

[4] Secondo la ricostruzione di J. Rendell Harris, *op. cit.*, 25 e di A. Resch. *Das Kindheitsevangelium*, 298: la primitiva formola di fede sarebbe stata così: Πιστεύομεν — εἰς ἕνα θεὸν παντοκράτορα ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς — καὶ εἰς Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν υἱὸν αὐτοῦ — γεννηθέντα ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου...

[5] Cf. Rendell Harris, *op. cit.*, p. 36, 110.

Contemporaneo d'Aristide fu il filosofo S. Giustino Martire. Nato a Flavia Neapolis, l'antica Sikem in Samaria, circa l'anno 110, pagano di religione, si convertì al cristianesimo nel 130, e negli anni 132-150 scrisse il *Dialogo con Trifone* e l'*Apologia* all'Imperatore Antonino Pio. Da queste opere noi possiamo ristabilire tutto il Vangelo dell'Infanzia (1) che, Giustino, dice d'aver appreso dalle *Memorie degli Apostoli*: τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων (2).

Queste *Memorie* non possono non essere se non i nostri Vangeli canonici: lo dimostrano evidentemente le citazioni letterali dell'annunzio dell'Angelo Gabriele a Maria (3), la risposta di Maria all'angelo (*Lc.* 1, 38) (4), la nascita di Gesù a Betlehem, la visita dei Magi ed infine la profezia d'Isaia (7, 14), e quella di Michea (5, 1) riferite nè secondo il testo ebraico nè quello dei LXX, ma in conformità a S. Matteo (1, 23; 2, 18).

---

(1) *Lc.* 1, 26-37, *Dial. c. Tryph.* 100. MG 6, 712.
Lc. 1, 34-35, *Apol.* 1, 33. » » 381.
Mt. 1, 18-25, » » » » » 381.
Lc. 2, 1-2, » » 34. » » 384.
Lc. 1-20, *Dial. c. Tryph.* 78. » » 657.
Lc. 21, » » 67. » » 630.
Mt. 2, 1-12, » » 77. 78, 106. » » 658. 723.
Mt. 13-15, » » 78. 103. » » 658. 717.
Mt. 16-18, » » 78. 103. » » 658. 717.

(2) *Dial. c. Tryph.* 100. 103. 105. 106. MG 6, 709. 717. 722. 724. *Apol.* 1ª, 66. MG 6, 429. Nel n. 103 dice che quelle *Memorie* furono composte da *Apostoli* o da *discepoli di apostoli*. con evidente allusione a Matteo e Giovanni distinti da Marco e Luca.

(3) *Apol.* 1ª, 33: Ἰδοὺ συλλήψῃ ἐν γαστρὶ (ἐκ πνεύματος ἁγίου = *Mt.* 1, 18) καὶ τέξῃ υἱόν, καὶ υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν = *Lc.* 1, 13. Αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν = *Mt.* 1, 21. La citazione è letterale ad eccezione delle parole fra parentesi desunte da S. Matteo e dell'omissione dello stico οὗτος ἔσται μέγας. MG 6, 381.

(4) *Dial. c. Tryph.* 100. MG 6 712.

Passiamo finalmente a S. Ireneo, vescovo di Lione († 202) il quale può considerarsi rappresentante della tradizione dell'Oriente e dell'Occidente: dell'Oriente perchè vi nacque e nella sua gioventù vi udì S. Policarpo, discepolo di S. Giovanni e i Presbiteri d'Asia; dell'Occidente perchè conobbe la chiesa di Roma e quella di Lione ove morì martire.

Egli nella sua opera « *Contro le eresie* » scritta circa il 181, dice: « La Chiesa sparsa per tutto il mondo... crede ad un solo G. Cristo, figlio di Dio incarnato per la nostra salute, ed allo Spirito Santo che per i Profeti ha annunziato i disegni di Dio ed i suoi avvenimenti: la sua nascita da una vergine... » (1).

Anche dalla sua opera possiamo ricostruire tutto il Vangelo dell'Infanzia che introduce sempre con la formola: « così dice l'apostolo Matteo », « così ci ha insegnato Luca » (2); e dell'autorità di questi due evangelisti si serve contro coloro — Basilide, Cerinto, Carpocrate, Marcione — che in conseguenza di falsi sistemi filosofici furono condotti o ad interpretare falsamente alcuni passi, o a mutilarli dal resto del Vangelo (3).

Per S. Ireneo, dunque, che chiude la serie delle testimonianze del II secolo, noi abbiamo la fede delle Chiese d'Oriente e dell'Occidente fondate dagli Apostoli, e dove apparisce come articolo di fede che Gesù « *conceptus est de Spiritu Sancto, natus de Maria Virgine* ».

Questo consentimento generale non è una prova che la nascita miracolosa era d'origine apostolica?

Ammettere con i critici che gli Apostoli abbiano predicato una credenza contraria, e trovare nel II secolo tutte le

---

(1) *Adv. haer.* 1, 10, 1. MG 7, 550.
(2) *Adv. haer.* 3, 9, 2; 3, 14, 3. MG 7, 870. 915.
(3) *Adv. haer.* 3, 14, 4. MG 7, 916.

chiese ferme nella credenza che Gesù, della razza di David, è nato a Betlehem dalla vergine Maria, sarebbe un fenomeno unico, un miracolo nella storia che non riceverebbe nessuna plausibile spiegazione.

§ 2. — Il Vangelo dell'Infanzia nell'antica arte cristiana.

1. Pittura. — Come oggi, così anticamente, gli episodi dell'infanzia di Gesù ispirarono la mente ed il cuore degli artisti, ed i pochi monumenti che restano testimoniano la fede delle prime generazioni cristiane ai racconti di S. Matteo e di S. Luca.

In una pittura della metà del secondo secolo, conservata nella catacomba di Santa Priscilla, è rappresentato il profeta Isaia nel momento in cui pronunzia le parole: « *ecco la vergine concepirà e partorirà un figlio* » (1).

« La Vergine vestita di stola e di un corto velo, siede, come sprofondata in meditazione, su d'una sedia senza spalliera, ed ha il capo leggermente inclinato in avanti e alquanto da un lato. Essa con ambe le mani tiene sul grembo Gesù nudo... Il Bambino ha il capo molto in addietro, come se fosse stato chiamato da qualcuno. A sinistra sta in piedi il profeta Isaia, imberbe e vestito del solo pallio e dei sandali... Nella sinistra tiene il il rotolo delle sacre scritture, con la destra sollevata fa il gesto di *indicare*...

Sul capo della Madre di Dio brilla una *stella* ad otto raggi... simbolo di Cristo, vera luce, che è venuto al mondo per illuminare il genere umano » (2).

In un'altra pittura pure del II secolo e conservata nella catacomba di Priscilla è raffigurato il momento del colloquio

(1) *Is.* 7, 14; *Mt.* 1, 22-23.

(2) Ved. Giuseppe Wilpert. *Le Pitture delle catacombe romane* (Roma 1903) 113.

dell'Angelo Gabriele con Maria che finì con il consenso della Vergine: « *ecco, io sono l'ancella del Signore, facciasi di me secondo la tua parola* » (1).

« L'angelo vestito degli abiti propri delle figure dei Santi sta innanzi alla Vergine, e solleva la destra col gesto di parlare. Maria riceve l'annunzio *seduta*, e con ciò il pittore volle rilevarne la preminenza sull'Angelo » (2).

Il profeta Michea aveva predetto che la nascita del Messia sarebbe avvenuta nella città di Betlehem (3), e in un affresco del cubiculum IV in Santa Domitilla trovasi la rappresentazione di questa profezia: « Il profeta, barbato e vestito degli abiti propri delle figure sacre, accenna alla città di Betlehem (rappresentata da due edifici a forma di torre) avanti alla quale siede Maria col Bambino in grembo » (4).

Il presepe con la mangiatoia (5) è rappresentato nella catacomba di S. Sebastiano (6); l'adorazione dei pastori (7) nel cimitero dei Santi Pietro e Marcellino (8).

La scena dell'adorazione dei Magi (9), primo omaggio dei gentili al *neonato Gesù*, è quella che maggiormente domina nelle figure cimiteriali. Ne esistono ancora tredici e la più antica è quella del secolo II; il motivo principale è generalmente l'*offerta dei doni*, o l'istante nel quale i Magi videro la stella che li precedè finchè giunsero al luogo ove era il bambino (10). Nel cimitero dei Santi Pietro e Marcellino vi

---

(1) *Lc.* 1, 26-38.
(2) Cf. WILPERT, *op. cit.*, 187 s.
(3) MICH., 5, 2; *Mt.* 2, 4-7.
(4) Cf. WILPERT, *op. cit.*, 185 s.
(5) *Lc.* 2, 7-8.
(6) Cf. WILPERT, *op. cit.*, 187.
(7) *Lc.* 2, 9-13.
(8) Cf. WILPERT, *op. cit.*, 186.
(9) *Mt.* 2, 1-12.
(10) WILPERT, *op. cit.*, 178 s. 182.

è pure raffigurato Balaam nel momento di profetizzare « *ecco una stella sorge da Giacobbe* » (1).

In tutte queste pitture la figura principale è sempre Cristo anche se, come avviene per lo più, comparisce pargoletto in grembo alla madre. « *A Lui* spetta l'adorazione dei Magi; *Lui* magnifica Isaia nelle sue profezie; *Egli* è la stella di Giacobbe vaticinata da Balaam, è *per* Lui che Betlehem è felicitata da Michea » (2).

D'altra parte anche Maria occupa una parte importante, specialmente nella scena dell'Annunziazione, ove è raffigurata come Vergine Madre di Dio; i suoi privilegi sono messi in rilievo in tutte le pitture cimiteriali le quali mostrano « che, quanto alla sostanza, Maria era fin da allora quella che fu poi ».

2. Poesia. — La più antica esaltazione poetica della Vergine Madre di Dio, è contenuta nella raccolta delle *Odi di Salomone* composta circa la metà del II secolo.

Insieme a salmi giudaici sono inseriti salmi cristiani, e la ode 19 celebra appunto Maria in questi termini:

v. 6. « Se ne impossessò (del figlio) il seno della Vergine,
e concepì e partorì un figlio:
e divenne madre vergine per una grazia grande.
v. 7. Concepì e partorì il figlio e non ne ebbe pena;
v. 8. perchè nulla avvenne inutilmente,
e non aveva chiamato la levatrice per il parto,
come un uomo generò per volontà.
v. 9. Generò con un portento,
l'ebbe per una potenza grande,
e l'amò premurosa,
lo custodì con soavità,
lo manifestò magnificando - *Alleluia* » (3).

In questo canto, attraverso le espressioni dell'anonimo poeta, si sente l'eco lontana della narrazione evangelica.

---

(1) *Num.* 24, 17.

(2) Wilpert, *op. cit.*, 196.

(3) La traduzione è tolta dal libro di Leone Tondelli, *Le odi di Salomone* (Roma 1904) 196. 203.

§ 3. — L'Infanzia di Gesù nei Vangeli apocrifi.

I Vangeli apocrifi dell'infanzia sono delle pie immaginazioni nate: 1) dal desiderio di rispondere alla curiosità dei cristiani intorno ad alcune lacune dei Vangeli canonici, supplendovi con narrazioni inventate o raccolte dalla tradizione; 2) da un motivo di interesse dogmatico, per mostrare maggiormente la divinità del Cristo, e mettere in rilievo la verginità di Maria *ante partum*, *in partu* e *post partum;* oppure, nei più tardivi, per introdurvi opinioni eretiche.

Tralasciando di esaminare quelli di tarda età, rimaneggiamenti più o meno felici del protevangelo di Giacomo (1), ci soffermeremo alquanto in questo, che ha esercitato tanto influsso sulla cristianità antica. La recensione attuale risale probabilmente circa la fine del IV secolo, ma buone ragioni inducono a ritenere che, la parte almeno che riguarda Maria,

---

(1) I vangeli apocrifi dell'Infanzia oltre il *Protevangelium Iacobi* sono:

a) *Evangelium Thomae* del II secolo: contiene la storia della infanzia di Gesù dai 5 ai 12 anni, e presenta il Bambino Gesù come un grande operator di miracoli.

b) *Evangelium Pseudo-Matthaei* della metà del secolo V: in alcuni codici è detto « *liber de ortu B. Mariae et infantia Salvatoris, a B. Matthaeo Evangelista hebraice scriptus et a B. Hieronymo Presbystero in latinum translatus* ». È una fusione del Protevangelo di Giacomo e del Vangelo di Tommaso.

c) *Evangelium de Nativitate Mariae:* un libro pio formato dalle notizie raccolte intorno a Maria dai Vangeli precedenti.

d) *Evangelium infantiae arabicum:* contiene la raccolta di molti miracoli o inventati o desunti dal Vangelo di Tommaso.

Cf. Tischendorf, *Evangelia apocrypha* [2] (Lipsiae 1876) 51-209.

risalga al II secolo incirca (1). Ne daremo perciò un breve sunto.

Cap. I-IV. — Gioacchino, un israelita ricchissimo e pio, poichè un giorno nel tempio viene umiliato da un altro israelita per non avere figli, si ritira nel deserto a pregare e digiunare per 40 giorni e 40 notti. Anna, sua moglie, rimasta sola, lamenta la sua vedovanza e la sua sterilità, quando un angelo le appare e le annunzia che sarà madre. Gioacchino, avvertito anche egli da un angelo, torna a casa.

Cap. V-VII. — Nasce una figlia e la chiamano Maria. La allevano con ogni cura, e, all'età di tre anni, la conducono al tempio per adempiere il voto che avevano fatto.

Cap. VIII. — « E Maria stava nel tempio del Signore come una colomba domestica, e prendeva il suo cibo dalla mano di un angelo. 2 E quando ebbe dodici anni, si tenne un consiglio dei Sacerdoti, che dissero: Ecco che Maria ha toccato i dodici anni nel tempio del Signore: che faremo di Lei perchè non abbia a macchiare il Santuario del Signore?» e dissero al Sommo Sacerdote: « Tu che stai all'altare del Signore, entra e supplica su di Lei, e quel che ti mostrerà il Signore, questo facciamo ». 3 E il sommo Sacerdote, vestitosi del manto dai dodici sonagli, entrò nel Santo dei Santi e supplicò su Maria. Ed ecco un angelo del Signore gli apparve davanti, dicendo: « Zaccaria, Zaccaria, esci e raduna quelli del popolo che sono vedovi, e portino ciascuno una verga, e a chi di loro il Signore mostrerà un prodigio, di quello Maria sarà sposa ».

Cap. IX. — I vedovi furono riuniti, comparve anche Giuseppe e dalla sua verga ne uscì una colomba, onde fu miracolosamente designato a prendere sotto la sua custodia Maria.

---

(1) Cf. Emil Amann, *Le Protévangile de Jacques et ses remaniements latins* in: *Documents pour servir à l'étude des origines chrétiennes* (Paris 1900) 82; E. Pistelli, *Il Protevangelo di Iacopo* (Lanciano 1919) 38.

« E rifiutò Giuseppe dicendo: « ho figliuoli e sono vecchio, mentre che lei è una fanciulla; che io non abbia a diventare oggetto di scherno per i figli d'Israele ». Ma ammonito dal Sacerdote e riempito di timore, prese Maria sotto la sua custodia, e le disse: « ecco t'ho ricevuta dal tempio del Signore, ed ora ti lascio nella mia casa, e me ne vado a lavorare alle mie costruzioni, e poi tornerò da te: il Signore ti custodirà ».

Cap. X. — Desiderando i Sacerdoti d'aver un velo per il tempio del Signore, riunirono le vergini per sapere chi filasse l'oro e l'amianto, il lino e la seta, e la porpora e lo scarlatto. « E a Maria toccò in sorte la vera porpora e lo scarlatto. E presili se ne andò a casa. Allora appunto diventò muto Zaccaria, e, invece di lui, fu sommo Sacerdote Samuele, fino al giorno che Zaccaria riparlò. Maria adunque preso lo scarlatto lo filava ».

Cap. XI. — « 1 E Maria prese la secchia e uscì ad attingere acqua ed ecco una voce che diceva: « ti saluto o piena di grazia, il Signore è con te, benedetta tu fra le donne ». Ed essa si guardava intorno a destra e a sinistra, di dove venisse questa voce. E presa da tremore tornò a casa sua, e depose la secchia, e presa la porpora si mise a sedere sul suo sgabello, e la filava. 2 Ed ecco un angelo del Signore stette davanti a Lei e disse: « Non aver paura, o Maria, perchè tu hai trovato grazia in faccia al Padrone di tutte le cose, e concepirai della sua parola ». Ed ella udite queste parole, tra sè ansiosa le ripensò, e disse: « Concepirò io dal Signore il Dio vivente, e poi partorirò come una donna partorisce? ». 3 E l'Angelo del Signore le disse: « Non così o Maria, poichè la virtù del Signore ti coprirà della sua ombra; e perciò anche quell'essere che nascerà da te sarà santo, sarà chiamato figliolo dell'Altissimo. E tu gli metterai nome Gesù; poichè egli salverà il suo popolo dai suoi peccati », e disse Maria: « Ecco l'Ancella del Signore al suo cospetto: sia di me secondo la tua parola ».

Cap. XII. -- Maria andò a visitare Elisabetta, e stette con essa tre mesi. Ma di giorno in giorno cresceva la sua gravidanza, ed impauritasi tornò a casa sua, e si nascose dai figli d'Israele. Essa aveva 16 anni quando si avverarono questi misteri.

Cap. XIII. — 1 Quando essa fu nel sesto mese ecco che Giuseppe tornò dai suoi lavori, ed entrato in casa sua la trovò incinta e pianse amaramente dicendo: « con qual viso guarderò al Signore Dio mio... chi è che mi ha insidiato? Chi ha commesso questo delitto in casa mia ed ha corrotto questa vergine? ». E la rimproverò. Ma ella pianse amaramente e disse: « io sono pura e non conosco uomo ». E Giuseppe le disse: « donde è dunque quel che è nelle tue viscere? », ed Ella disse: « come è vero il Signore Dio mio, io non so donde questo è nel mio seno ».

Cap. XIV. — Ansietà di Giuseppe: « se io tengo nascosto il suo fallo, mi trovo a dar contro la legge del Signore; e se la denunzio ai figli d'Israele, io temo che quel che è in Lei sia da un Angelo; e così mi troverò a consegnare a giudizio di morte un sangue innocente. Che debbo dunque fare di Lei? La rimanderò dalla mia casa segretamente ». Ma durante la notte gli apparve in sogno l'Angelo a svelargli il mistero.

Cap. XV. — I Sacerdoti venuti a conoscenza della condizione di Maria la invitarono a giudizio e dissero a Lei: «Maria, perchè hai fatto questo? Come mai hai avvilito la tua anima e ti sei scordata del Signore Dio tuo, tu allevata nel Santo dei Santi, e che hai preso il cibo dalla mano di un Angelo, ed hai udito gli inni angelici ed hai danzato nel cospetto di lui? ». Ed ella rispose: « Come è vero il Signore Dio mio, io sono pura nel cospetto di Lui, e non conosco uomo ». E dissero a Giuseppe: « Perchè hai fatto questo? ». E Giuseppe disse: « Come è vero il Signore Dio mio, io sono puro in quanto riguarda Lei ». E disse il Sacerdote: « Non rendere falsa testi-

monianza, ma dì la verità; chè con frode ti sei congiunto a Lei, e non l'hai fatto sapere ai figli d'Israele, e non hai piegato la testa sotto la possente mano di Dio perchè il tuo seme fosse benedetto ». E Giuseppe restò zitto.

Cap. XVI. — Maria e Giuseppe vengono sottoposti alla prova delle acque e riconosciuti innocenti. « E presa l'acqua della prova il sacerdote la fece bere a Giuseppe e lo mandò al monte; e ne ritornò integro. E la fece bere anche a Maria e la mandò al monte; e ne ritornò integra. E tutto il popolo restò stupito, che in loro non era apparso peccato ».

Cap. XVII. — Ora venne un ordine dell'Imperatore Augusto di fare il censimento di tutti gli abitanti di Betlehem della Giudea. E disse Giuseppe: « io farò iscrivere i miei figlioli, ma per questa fanciulla che farò? Come la farò iscrivere? Come mia moglie? Mi vergogno. Come mia figliola? Ma lo sanno tutti i figli di Israele che essa non è mia figliola. Il giorno del Signore farà che tutto si compia come vuole il Signore. E sellò l'asina e vi fece sedere Maria; e suo figlio conduceva l'asina per la cavezza e Giuseppe li seguiva... Ed arrivati a mezza strada Maria disse a Giuseppe: « fammi scendere dall'asina, perchè quel che è in me mi fa forza per venire alla luce ».

Cap. XVIII. — E si trovò là una grotta, e ve la fece entrare, e lasciò presso a lei i suoi figlioli, e uscito andava in cerca di una levatrice ebrea nella terra di Betlehem.

Ad un tratto tutto quanto il creato, astri, uomini, animali, resta per qualche momento immobile; e questo miracolo, e l'incontro di Giuseppe con la donna ebrea, e la prima parte del dialogo con Lei, sono raccontate da Giuseppe stesso in prima persona.

Cap. XIX. — Ed ecco una donna che scendeva dalla montagna e mi disse: « Uomo, dove vai? » ed io dissi: « Cerco una levatrice ebrea ». E mi rispose e disse: « sei d'Israele? » ed io

le dissi: « Sì ». Ed ella mi disse: « E chi è quella che partorisce nella grotta? ». Ed io dissi: « È la mia promessa sposa ». Ed ella mi disse: « Non è tua moglie? ». Ed io le dissi: « È Maria, quella che è stata allevata nel tempio del Signore, e l'ebbi in sorte come moglie, e non è mia moglie; ma ha concepito di Spirito Santo »; e disse la levatrice: « È vero questo? ». E le disse Giuseppe: « vieni a vedere »; e la levatrice andò con lui. E si fermarono al luogo ove era la grotta; ed ecco che una nube luminosa la ricopriva tutta. E la levatrice uscì dalla grotta e si imbattè in Salome, e le disse: « Salome, Salome, nuovo miracolo ho da raccontarti: una vergine ha partorito ed il suo seno è verginale ». E disse Salome: « Come è vero il Signore Dio mio, se io non introdurrò il mio dito, e non scruterò il seno di Lei, certo non potrò credere che una vergine ha partorito ».

Cap. XX. — E la levatrice entrò e disse a Maria: « Mettiti giù, c'è intorno a te una questione non poco grave. E Salome introdusse il dito, e mandò un urlo e disse: « Maledetta sia la mia empietà e la mia incredulità, che ho tentato il Dio vivente, ed ecco la mia mano presa dal fuoco si distacca da me... ». Ed ecco un Angelo del Signore le fu presso e le disse: « Salome, Salome, ti ha ascoltato colui che tutto può: accosta la tua mano al Bambino e sollevalo, e sarà per te salute e gioia. E Salome si avvicinò, e lo prese su, dicendo: lo adorerò, perchè è nato un gran re per Israele ». E subito dopo fu guarita.

Nei capitoli XXI e XXII è narrata la venuta dei Magi, e l'uccisione dei fanciulli in Betlehem.

Questo breve riassunto fa vedere come alle immaginazioni sia base il racconto di S. Matteo e di S. Luca, e come lo scopo precipuo dell'autore sia stato quello di rendere evidente la verginità di Maria *ante, in* e *post partum*. Difatti Maria non è ricordata nè come fidanzata nè come moglie, ma soltanto affidata ad un vecchio vedovo con figli (sono i fratelli di Gesù

nella vita pubblica). Mentre che Maria resta sotto la sua custodia, a toglier ogni dubbio di unione matrimoniale, Giuseppe viene inviato fuori al lavoro; per ambedue poi vi è la prova dell'acqua a mostrare che non vi è stato nessun contatto. Al momento della nascita una levatrice constata il seno verginale di Maria.

Non appartiene al nostro studio indagare l'origine dei Vangeli apocrifi. Abbiamo soltanto riportato un sunto del più antico perchè si riconosca che quelle pie invenzioni dimostrano il valore storico del racconto dell'Infanzia, inquantochè cercano di levare, addolcire e provare ciò che S. Luca e S. Matteo, nella verità storica, hanno raccontato, presentando Maria prima come fidanzata, poi come sposa, pure avendo concepito di Spirito Santo.

§ 4. — Il Vangelo dell'Infanzia nella letteratura giudaica.

Cominciando questo paragrafo chiediamo venia al lettore di dover riprodurre alcune espressioni che suonano non soltanto sconvenienti, ma addirittura blasfeme verso la persona del Salvatore e della sua Santissima Madre.

Come consta dai Vangeli (1), Gesù, durante la sua vita, fu ritenuto dai giudei come un puro uomo, figlio di Giuseppe e di Maria. Dopo la Resurrezione, però, allo scopo d'impedire l'adesione alla fede predicata dagli Apostoli e promulgata poi dai Vangeli, i Giudei cominciarono a propalare le più infami calunnie, che, trasmesse dapprima oralmente, furono raccolte nel II secolo in alcuni scritti, e formarono infine la materia del libello medioevale *Toledoth Jesu*.

---

(1) *Mc.* 6, 3; *Mt.* 13, 55; *Lc.* 4, 23.

Le prime notizie scritte si trovano in Celso contro il quale reagì Origene (1); negli apocrifi *Atti di Pilato* (2), ed in alcuni testi del *Talmud* (3).

Tutti questi scritti si accordano nel dire che Gesù fu un figlio illegittimo.

In un testo della *Mischna* (*Iebamoth*, 4, 13) è riferito che R. Simeone, contemporaneo di R. ben Azzai († 135) assicurava d'aver trovato in Gerusalemme un libro di genealogie ove era scritto: « *N. N. è un bastardo* ».

Quasi tutti gli studiosi di letteratura rabbinica vedono rappresentato Gesù sotto l'anonimo *N. N.*, e pensano che questa notizia sia stata inventata allo scopo di toglier fede alle genealogie di S. Matteo e di S. Luca, che fanno discendere Gesù dal ramo di David.

Negli *Atti di Pilato* gli anziani messi in presenza di Gesù lo accusano d'esser nato dalla fornicazione (4) e Celso racconta la stessa storia, affermando che la madre di Gesù fu sedotta da un soldato di nome Panthera (5).

---

(1) Origene, *Contra Celsum* 1, 28. 32. 33. 69. MG 11, 714. 720. 724. 787.

(2) *Gesta Pilati* 15 ap. Tischendorf, *Evangelia apocrypha* ², 344.

(3) Cf. Hermann L. Strack, *Jesus, die Häretiker und die Christen nach den ältesten jüdischen Angaben* in: *Schriften des Inst. Iud. in Berlin* 37 (Leipzig 1910) 21-37; Samuel Krauss, *Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen*, Berlin 1901; Travers Helford, *Christianity in Talmud and Midrash* (London 1903) 35-78; Strack-Billerbeck, *Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch* 1 (München 1922) 36-42; 85.

(4) Respondentes autem seniores Iudaeorum dicunt ad Iesum: Quid nos videbimus? primum quod ex fornicatione natus es: secundo, quia in nativitatem tuam in Betlehem infantium consummatio facta est: tertio quod pater tuus Joseph et mater tua Maria fugerunt in Aegyptum, eo quod non haberent fiduciam in populo ». Tischendorf, *Evangelia apocrypha* ², 344 s.

(5) Origene, *Contra Celsum* 1, 32. MG 11, 720: « Sed revertamur ad Iudaei prosopoeam, ubi narrat ille Iesus, matrem, cum a fabro,

Nelle più antiche tradizioni talmudiche Gesù è chiamato figlio di Panthera (*Tosephta Chullin*, 2, 22-24) o figlio di Stada (*Tosephta Schabbath*, 11, 15) e, più tardi, figlio di Pappos, ben Juda (*Schabbath*, 105; *Sanhedrin*, 67ª).

I due primi nomi sono, molto probabilmente, anagrammatici e vorrebbero indicare che Gesù è « *figlio della sensualità* »; l'ultimo gli fu applicato anacronisticamente (1).

Nelle scuole giudaiche del III secolo regnava una certa confusione nel determinare quale dei nomi se *Panthera* o *Stada* fosse quello della madre e quale quello del seduttore. Di tali discussioni se ne ha un'eco in un testo (*Schabbath*, 104, 6) che dice così: « Il figlio di Stada era figlio di Panthera. R. Hisha († 309) dice: « il marito era Stada, l'amante Panthera ». Un altro disse: « il marito era Pappos figlio di

---

qui sibi illam desponderat, temeratae pudicitiae rea gravidaque a milite, cui Panthera nomen erat, deprehensa esset, expulsam fuisse; et videamus an, qui et admissum a virgine cum Panthera adulterium et a fabro expulsionem finxerunt, has fabulas non caeco animo commenti sint, ut insolitum a Spiritu conceptum e medio tollerent ».

(1) Hermann Strack (*Jesus, die Häretiker und die Christen* p. 81, not. 1) opina che Panthera sia un vero nome proprio, assai comune nei primi secoli del cristianesimo, e che nelle primitive fonti giudaiche non contenesse nel suo significato niente d'ingiurioso per Gesù, ma che riposi, anzi, su una antica tradizione secondo la quale Giacobbe, padre di Giuseppe, avrebbe avuto il sopranome di Panther. Altri però opinano che il nome Πάνθηρ sia l'anagramma di παρθένος, e nella corruzione del nome sia indicata la corruzione del significato: non « *figlio della vergine* » ma « *figlio della sensualità* ». Cf. Helford, *op. cit.*, p. 39.

Incerta pure è la spiegazione del nome Stada. Alcuni vi vedono il nome del soldato, che avrebbe sedotto la madre, formato dalle due parole latine *Sta, da;* altri la parodia della parola ἀστήρ o σωτήρ. Cf. Helford, *op. cit.*, 40.

Pappos ben Juda fu contemporaneo di Aqiba († 135) e la sola ragione per farlo padre di Gesù è che ebbe per moglie una certa Miriam, adultera. Cf. Helford, *op. cit.* 40; Strack, *Kommentar zum N. T.*, p. 36-38.

Giuda: Stada era sua madre; oppure sua madre era Miriam, l'abbigliatrice di donne... che fu infedele al marito » (1).

Come si vede, nonostante l'incertezza dei nomi, vi era unanimità nell'affermare la illegittimità del figlio. In un testo anzi (*Kalla*, 18) si arriva al punto di far confessare alla madre la sua colpa:

« Sedebant quondam seniores apud portam, praeterierunt duo pueri, quorum unus caput operuit, alter revelavit. Dixit R. Eliezer de illo qui caput revelaverat: Spurius est »; R. Iehoschua: « menstruae filius ». R. Aqiba: « spurius et menstruae filius ». Responderunt illi: « quomodo cor te inflat, ut verbis sociorum contradixeris! ». Dixit eis: « rem confirmabo ». Abiit ad matrem pueri, quam vidit sedentem dum legumina vendebat. Dixit ei: « filia mea, si mihi, id de quo rogabo respondeas, in seculum futurum te ducam ». Respondit illi: « Iura mihi ». Iurarit R. Aqiba ore, sed corde irritum fecit. Dixit ei: « filius hic tuus, qualis est? ». Respondit: « quum thalamum introivi menstrua eram, et separavit a me coniux; paranymphus autem venit ad me, quapropter hic puer et spurius et menstruae filius » (2).

Alcuni vogliono vedere il nome della madre in un testo (*Hagika* 77) ove è detto che una certa donna, Miriam figlia di *Eli Beschalim* fu vista sospesa nell'inferno perchè durante la vita aveva ostentato i suoi digiuni: ma l'identificazione di questa donna con la madre di Gesù non trova credito fra gli studiosi (3).

Infine secondo Celso (4) e anche secondo alcuni testi tal-

---

(1) Strack-Billeberck, *op. cit.*, 40.

(2) Helford, *op. cit.*, p. 48-49.

(3) Cf. Strack-Billerbeck, *Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch* 1 (München 1922) 41-43.

(4) Origene, *Contra Celsum* 1, 28. MG 11, 714: « Praeterea quod haec (mater Iesu) a coniuge extrusa et vagata turpiter clancularie

mudici (*Schabbath* 104; *Sanhedrin* 6, 8) Gesù nella sua infanzia sarebbe stato per molto tempo in Egitto, ove avrebbe appreso le arti magiche.

È chiaro che tutte queste notizie sono delle perversioni di fatti evangelici. Non avendo i Giudei riconosciuto in Gesù il Messia, cercarono di giustificare la loro incredulità coll'inventare delle calunnie che rimuovessero da Gesù ogni aureola di soprannaturalità; così i suoi miracoli erano frutto di arti magiche apprese in Egitto; la sua nascita verginale era frutto di peccato. Già disse Origene: « *has fabulas non caeco animo commenti sint, sed ut insolitum a Spiritu conceptum e medio tollerent* » (1).

Nel loro odio recano però anch'essi una prova alla autenticità del Vangelo dell'Infanzia.

Concludendo: La tradizione affermata da S. Matteo e da S. Luca nel Vangelo dell'Infanzia non è contradetta ma confermata dalle generazioni cristiane del II secolo in tutto il suo valore storico.

---

partu Iesum ediderit, quodque is propter paupertatem in Aegypto mercede operam suam locans, ibi arcanas quasdam artes, quas Aegyptii magni aestimant, didicerit, et postea in patriam reversus tantum se propter illas artes extulerit, ut etiam se Deum appellaret »

(1) *Contra Celsum* 1, 32. MG 11, 720.

CAPITOLO VIII.

Il racconto dell'Infanzia di Gesù comparato con la storia delle altre religioni.

Il racconto dell'infanzia di Gesù, con i suoi rilevati caratteri soprannaturali, riposa su una realtà storica o è parto di fantasia? È storia o leggenda?

Già nell'antichità, fin dal II secolo, Celso, Porfirio e Giuliano Apostata [1] rigettarono tale narrazione come favolosa; allora, come oggi per i moderni razionalisti, la negazione si basava su la presenza del soprannaturale: per essi era ed è canone assoluto di critica che ove interviene il miracolo non può parlarsi di storia, perchè esso non può esistere, non deve esistere, non è mai esistito, e la sua documentazione è frutto di immaginazione. Tale posizione pseudo-filosofica dominò fin quasi alla metà del secolo XIX; ma oggi la critica radicale ama ripetere tale negazione, non basandosi su un presupposto filosofico, ma su analogie che crede riscontrare nelle altre religioni.

---

[1] Celso, Giuliano Apostata e Porfirio non misero mai in dubbio l'autenticità dei Vangeli, ma ponendosi sul terreno dei medesimi, accusarono gli Evangelisti di poca coltura, vi trovarono delle contradizioni e si sforzarono di darne una interpretazione che ne eliminasse il soprannaturale. Cf. W. Bauer, *Das Leben Jesu im Zeitalter der neutest. Apokryphen* (Tübingen 1909) 454.

È ormai noto il progresso che la storia delle religioni ha fatto in questi ultimi anni adottando un metodo già in uso, e con ottimi risultati, in altre scienze, il metodo comparativo. Le religioni non sono state più considerate ciascuna a se stessa; ma sono state ravvicinate l'una all'altra, anche se nella storia appariscono separate da largo spazio di luogo e di tempo.

Da questo studio è risultato che nelle diverse religioni vi sono delle somiglianze, spesse volte, di forma e di contenuto; e si è arguito subito ad una comunanza di origine o facendo derivare l'una dall'altra, o considerandole entrambi come provenienti da una fonte comune.

A questo metodo, per parte specialmente di studiosi tedeschi, fu assoggettato anche il Cristianesimo, considerandolo come un anello della serie generale delle religioni, con la preoccupazione continua però di mettere in rilievo tutto ciò che lontanamente sembrava avere una somiglianza con le altre religioni per dimostrarne la derivazione dalle medesime, e togliergli così ogni aureola di divinità, e farlo discendere al livello delle altre.

Come si vede è cambiata la tattica, ma l'obiettivo è lo stesso. Gli Evangelisti non sono oggi accusati più come falsari: si ammette volentieri che essi non hanno fatto che tramandarci ciò che hanno creduto come vero, ciò che loro era pervenuto da documenti o tradizioni; per questo il dovere dello storico di oggi è di sceverare ciò che nei loro racconti vi è di leggendario e mitico, da ciò che è oggettivo; perchè è troppo facile — aggiungono essi — abbellire con la leggenda e con il mito la semplicità di un atto storico.

Per questi cultori della *Religionsgeschichtliche Schule* il racconto dell'Infanzia di Gesù non è che un capitolo della storia delle « nascite miracolose », o delle « madri-vergini » che è un punto capitale di tutte le religioni.

« Di un essere apportatore di salute — dice Mario Puglisi (1) — di un divino Salvatore delle genti favoleggiano i popoli poco civili, e si conservan memorie nelle religioni antiche. Questa credenza è così diffusa, l'aspirazione ad un Salvatore così intensa, che il suo concetto sembra esser di quelli nati e formatisi naturalmente all'alba dell'umanità. Vi sono però vari gradi di evoluzione nel concetto di Salvatore Divino... Tutti però gli dèi greci ed orientali sono nati in una grotta come Gesù; come per il Nazareno la loro nascita è stata annunziata da una stella, tutti nascono da una vergine ». « Gran parte di ciò che conosciamo di Gesù appartiene al mito di Cristo, o meglio agli elementi cristologici precedenti: la sua miracolosa concezione, la sua origine divina, la sua nascita da una vergine, l'umiltà sua — nato in una grotta — la sua grandezza — annunziata dall'apparizione di una stella — tutto ciò è leggendario » (2).

Questa sintesi, di una parte tanto importante della storia delle religioni, non è — ci dispiace per il Puglisi — davvero scientifica e seria, mentre con maggior fondamento, ma con eguale spirito critico, ha scritto W. Deonna (3) « queste idee (dell'attesa del Salvatore) fermentavano nella società romana del I secolo avanti la nostra èra, come, all'altro limite del mediterraneo, presso il popolo giudaico. Esse dovevano trovare la loro realizzazione in due Messia, apparsi a un mezzo secolo di distanza, che, differenti nella loro personalità storica, come nel fine che perseguivano, presentano però nelle loro leggende delle somiglianze incontestabili: Ottavio o il Divino Augusto, e Gesù il Cristo, l'unto di Dio... Augusto incarnava i temi mitici e leggendari che sono quelli di

(1) *Gesù ed il mito di Cristo* (Bari 1912) 175.
(2) M. Puglisi, *op. cit.*, 178.
(3) *La légende d'Octave-August* (Paris 1921) 10-11.

numerosi eroi divini o umani, i medesimi che hanno circondato d'una aureola di leggenda la personalità storica di Gesù.....

« Tutti i conquistatori antichi, come coloro che sono chiamati ad una missione divina, hanno avuto a cuore di provare la loro duplice origine: da una parte la loro origine celeste o divina, che si manifesta il più delle volte per una concezione miracolosa o per la verginità della madre; dall'altra la loro origine terreste, regale, stabilita per reali o fantastiche genealogie. Re, figlio di Dio, figlio di una Vergine, sembra che siano le tre condizioni quasi indispensabili alla genesi dei signori del mondo, sia che si tratti di Gesù, sia di Ottavio, d'Alessandro, tutti realizzanti un tema mitico identico ».

Non è compito nostro il criticare il metodo usato dai razionalisti nello studio della storia delle religioni, che, coltivato con sereno spirito oggettivo, ha arrecato anzi un grande nuovo contributo alla trascendenza e divinità della nostra religione.

Ci fermeremo soltanto sull'esame di quelle narrazioni della nascita degli dèi, messe in parallelo con la nascita di Gesù, ricordando subito che *analogia* non vuol dire *dipendenza;* giacchè, nelle medesime circostanze di tempo, possono avverarsi dei fatti paralleli senza che gli uni dipendano dagli altri.

E facendo nostra un'acuta osservazione fatta da L. de la Vallée-Poussin, esposta con quella competenza che gli è riconosciuta, notiamo che « quando nei documenti in confronto si incontrano alle volte tratti che attirano l'attenzione per la loro poca importanza nel contesto e per la loro somiglianza; quando appariscono coincidenze che sembrano accidentali ed impreviste, sia di parole, di pittoresco, sia in generale di redazione come di origine comune, allora, sia pure in mancanza

di una testimonianza esterna, uno scetticismo radicale sarà più temerario di una fede moderata.

Ma è raro che la fede sia assoluta, anche quando ciò avvenga. In genere per notevoli che siano le analogie dogmatiche, leggendarie o verbali stesse, bene inteso nell'assenza di probabilità esterne, esse non provano niente finchè possano spiegarsi senza inverosimiglianza per l'azione di fattori indigeni (1) ».

Venendo ora alla questione, si sono dati realmente questi fatti paralleli? Se alcune parole suonano lo stesso, materialmente prese, quale differenza nei concetti! È ciò che risulterà da un breve confronto fra il mito dei popoli orientali ed occidentali, con la verginità di Maria, con la nascita di Gesù a Betlehem, e con la visita dei Magi.

§ 1. — La partenogenesi di Gesù e le nascite meravigliose nelle altre religioni (2).

La narrazione del concepimento verginale di Gesù si è fatta derivare da tali e tante religioni (3) che sarebbe qui impossibile esaminarle tutte. Ci contenteremo di studiare bre-

---

(1) Louis de la Vallée Poussin, *Le Buddhisme et les Évangiles canoniques* in: *Revue bibl.* NS 3 (1906) 356.

(2) Cf. C. Clemen, *Religionsgeschichtliche Erklärung des N. T.* (Giessen 1909) 227-244; J. M. Lagrange, *La conception surnaturelle du Christ d'après Saint Luc* in: *Revue bibl.* NS 11 (1914) 60-71; 188-208; Franz X. Steinmetzer, *Jesus, der Jungfrauensohn.* Münster i. W. 1917; Alphons Steinmann, *Die jungfrauengeburt und die vergleichende Religionsgeschichte* in: *Theologie und Glaube* 10 (1905, 8/9) 443-466.

(3) A. Harnack scriveva nel 1909 (*Lehrbuch der Dogmengeschichte* 1⁴, Berlin, 113 not. 1): « al Buddismo come a fonte hanno pensato Seydel e van Eysingha, a rappresentazioni egiziane Gardener e Bousset, a origini balilonesi Gunkel e Cheyne, al culto fri-

vemente il mito dei paesi con i quali il popolo israelitico fu maggiormente a contatto; e cioè 1) il mito babilonese; 2) quello persiano; 3) quello Egiziano; 4) quello del popolo che dominava al tempo di Gesù, il greco-romano; e vedremo che nessuno di questi miti può avere in qualche modo influito nel racconto di S. Matteo e di S. Luca. Indagheremo inoltre 5) se l'idea del concepimento verginale del Messia possa ripetersi da tradizioni giudaiche, ed infine 6) se possa esser sorta spontaneamente nell'ambiente giudeo-cristiano; 7) o in quello gentile-cristiano.

1. — Mito Babilonese.

Se l'idea del concepimento verginale di Gesù fosse provenuta dalla Babilonia al popolo ebraico, noi dovremmo riscontrare nel mito babilonese il dio e la dea che goderon di tale privilegio. Ora nel panteon babilonese, nè Marduk, principe di tutti gli dèi della Babilonia, è rappresentato come nato da una vergine, nè la dea Ištar, divinità femminile per eccellenza, come una madre-vergine. Se non lo furono loro, tanto meno le altre divinità inferiori. T. K. Cheyne (1) partendo dalla testimonianza di S. Epifanio (2) che nella capitale dell'Arabia

---

gio (Buddismo e Mitra) Pfleiderer, a dottrine persiane Schmiedel, a Mitra Dieterich, alla mitologia greca Usener, ad eleusiaci od altri sconosciuti misteri Butler, ad una spontanea origine Lobstein, al sentimento dei parenti di Gesù o di un evangelista Renan, alla dottrina di Filone Abbot, alla leggenda della nascita miracolosa di Platone o di Augusto Soltau ed altri, alla visita di Tiridate Soltau. Questa lista campionaria (Musterkarte) è molto sconfortante. Per ora noi restiamo al tardo Giudaismo ». Anche l'Harnack volle aggiungere un altro campione, e dal 1909 ad oggi quanti altri non sono stati ripetuti od aggiunti?!

(1) I *Problemi biblici* (trad. ital. Piacenza 1909) 72.

(2) Cf. W. Bousset, *Kyrios Kristos* [3] (Göttingen 1921) 171; Hugo Gressmann, *Das Weihnachts-Evangelium* (Göttingen 1914) 35 s.

a Petra e ad Elusa veniva celebrata ogni anno la nascita del dio Dusares (μονογενὴς τοῦ Δεσπὸτου) la di cui madre era conosciuta come vergine (παρθένος, κὸρη) conclude che questo culto doveva provenire da quello babilonese del dio Tammuz e della dea Ištar. Questa dipendenza non è provata, ma ad ogni modo che cosa significherebbe la parola παρθένος applicata ad Ištar?

Ascoltiamo il Cheyne stesso (1): « questa parola stava a denotare il fatto che la dea, madre del mito, era perfettamente libera da tutti quei vincoli che sono propri del matrimonio. In quei tempi remotissimi, ai quali appartiene il culto di quelle divinità, la madre occupava nel clan il posto d'onore, e tutte le donne godevano fino ad un certo punto del libero amore. Ed infatti, le dee madri procedono le dee mogli ».

Il Cheyne, tentando derivare dal mito babilonese la concezione verginale di Maria, non si contradice da se stesso col dar la spiegazione della parola *vergine* in quel mito? Come la narrazione così casta e delicata della Verginità di Maria può derivarsi da leggende che si imperniano su l'amor sessuale? Ištar era la divinità femminile per eccellenza, con tutto il libertinaggio ed i costumi impuri di una Venere impudica (2); come dunque paragonarla alla Vergine del Vangelo e della primitiva tradizione cristiana?

Si insiste pure su esempi di nascite meravigliose da donne maritate, ma apparentemente senza il concorso di uomo. « Io intendo limitarmi — prosegue il Cheyne (3) — a parlare di una notevole tradizione storica, alla quale non si può assolutamente passar sopra, e cioè della tradizione riguardante la

---

(1) *I problemi biblici*, 73.

(2) Cf. J. Bricout, *Où en est l'histoire des Religions?* 1 (Paris 1911) 142.

(3) *I problemi biblici*, 86.

nascita del re babilonese Sargon, il quale visse 3800 anni a. C. Si tratta di una leggenda di origine mitica, secondo la quale il gran re sarebbe nato da una povera donna e di nascosto, e non avrebbe mai conosciuto suo padre. Ci sono buone ragioni per presumere che si dicesse dagli Israeliti in origine qualche cosa di simile di Mosè; e sarebbe strano se un racconto simile si facesse della nascita di G. Cristo, il secondo Messia? ». La leggenda alla quale allude il Cheyne, è così riportata da Franz Steinmetzer (1): « Sargon, il re potente, re di Akkad sono io. Mia madre fu *Vestale* (?) mio padre di bassa condizione; mentre il fratello di mio padre abitava nelle montagne. La mia città è Azupirani posta sulle rive dell'Eufrate. Mi concepì mia madre, la *Vestale* (?), di nascosto mi partorì... ».

Fra gli assiriologi non è ancora determinato il significato della parola *enitum;* molti la traducono *Vestale.* Ma Vestale e Vergine sono identiche nel significato? Che accanto a donne dedite nel tempio al culto della prostituzione vi fossero pure delle vestali dedite alla continenza, è ritenuto come storico; ma la madre di Sargon a quale delle due classi apparteneva? Ciò che risulta dalla tradizione non è che Sargon fosse nato da una vergine, giacchè è nominato suo padre di bassa condizione. ma soltanto che è figlio di uno dei tanti padri anonimi che di nascosto ha avuto un rapporto illegittimo con una donna del tempio, dalla quale è nato Sargon.

In questa leggenda l'idea della verginità della madre è completamente assente: è affermata semplicemente l'unione illecita.

Nè può fare difficoltà che i re di Babilonia portino il titolo di « *figli della dea* », senza che sia indicato il nome del dio pa-

---

(1) *Geschichte der Geburt und Kindheit Christi und ihr Verhältniss zur Babylonischen Mythe* in: *Neustestamentliche Abhandlungen* 2 (Münster i. W. 1910) 47.

dre; si trata in questi casi non di generazione naturale, ma di adozione. Il figlio del re veniva posto, con cerimonie solenni, sopra il seno della dea, e simbolicamente donato a lei. Da quel momento era considerato come figlio della divinità « ma non trattavasi che di un titolo ufficiale che non era inteso in senso letterale. Poichè ciascuno dei Re, ai quali per titolo di corte si dava la discendenza da una madre divina, in verità era considerato come figlio dei suoi naturali genitori » (1).

Così nel dialogo fra Ashurbanipal e il Dio Nebo (2): « piccolo eri tu, o Ashurbanipal, quando io ti affidai alla dea regina di Ninive, debole eri tu, o Ashurbanipal, quando succhiavi il latte della dea regina di Ninive... ». Nessun altro pensiero è in queste espressioni se non chè la dea aveva nutrito, allevato, protetto il re. Ma della verginità non una parola.

Il prof. Steinmetzer, che ha dedicato un ottimo studio a tutti gli inni e preghiere del mito babilonese, così conclude: « gettando uno sguardo su tutti i testi esaminati, veniamo alla conclusione che in nessun caso è dimostrabile la idea della nascita verginale del re redentore » (3).

2. — Mito Persiano.

Con questo mito volle spiegare il racconto della nascita di Gesù, il Böklen (4). Secondo tale leggenda Zarathustra avrebbe avuto tre figli, di cui l'ultimo sarebbe stato Soshyans (il Salvatore).

Per tre volte il seme di Zarathustra cadde sulla terra, ma

---

(1) Cf. F. Steinmetzer, *op. cit.*, 62.

(2) Ved. Cheyne. *I problemi biblici*, 143.

(3) *Geschichte der Geburt und Kindheit Christi.* p. 57; *Jesus, der Jungfrauensohn* (Münster i. W. 1917) 24-31.

(4) *Die Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der parsischen Eschatologie* (Göttingen 1902) 91. Anche Salvatore Minocchi, ammette che il racconto dell'Infanzia di Gesù deriva da quello di Zoroastro. Cf. *Il Panteon* (Firenze 1914) 91.

fu raccolto dagli Angeli, e conservato nel fiume Kansu. Là i fedeli inviavano le loro figlie a bagnarsi, perchè Zarathustra aveva annunziato che, con lo scorrere degli anni, una giovane bagnandosi sarebbe diventata incinta, ed avrebbe partorito il primo figlio; alla distanza poi di altri millenni ad altre due figlie sarebbe accaduto lo stesso, ed avrebbero partorito gli altri due figli.

Una variante della leggenda dice che sul fiume si sarebbero resi visibili durante la notte tre lumi, e che la loro luce sarebbe penetrata nel corpo delle vergini, le quali, restate incinte, avrebbero partorito i figli di Zarathustra.

In questa leggenda il Böklen trova una analogia colla tradizione giudaica, secondo la quale il Messia sarebbe disceso dal « *seme di David* » (*Rom.* 1, 3; *Act.* 13, 23) e sarebbe sorto « *dal mare* » (4 *Esd.*, 13, 52); e suppone che la tradizione giudaica abbia pensato, come la leggenda persiana, alla conservazione del seme nel mare.

Ma anche questa pretesa analogia è falsa. Nella descrizione di S. Matteo e di S. Luca il concepimento verginale di Gesù avviene nel seno verginale di Maria senza il seme dell'uomo: nel mito persiano, invece, il Soshyans è frutto del seme di Zarathustra e quindi di un vero atto fisiologico.

È inutile indugiarsi su le pretese analogie: conosciamo il significato vero dell'espressione semitica ἐκ σπέρματος Δαυείδ, per indicare la discendenza legale e naturale; di più mentre il seme di Zarathustra è conservato nel mare, nel quarto libro di Esdra è detto, soltanto, che il Messia sorgerà dal profondo del mare, per indicarne la sua imperscrutabilità. « *Et dixi ego: Dominator Domine, hoc mihi ostende, propter quod vidi virum ascendentem de corde maris. Et dixit mihi: sicut non potest haec vel scrutari, vel scire quae sunt in profundo maris; sic non poterit quisque super terram videre filium meum vel eos qui sum eo sunt, nisi in tempore diei* ». Ciò che vi è di co-

mune è soltanto l'idea del mare; ma nel mito persiano è un mezzo di unione maritale, perchè vi è conservato il seme di Zarathustra, mentre nel quarto di Esdra è soltanto simbolo della imperscrutabilità del Messia.

3. — Mito Egiziano.

« La giudaica leggenda del Messia — dice Hugo Gressmann (1) — si svolge in una determinata direzione. Il figlio della vergine e di Dio, così annunzia l'angelo, diventerà un gran re e siederà sul trono di David. Ci si limiti ai re, i quali furono ritenuti figli di Dio, e si resti nel limite dei popoli con i quali il giudaismo fu in relazione; così si offre in parallelo la leggenda egiziana dei re.

In Egitto, dai tempi più antichi fino a quelli Tolemaici, erasi divulgata l'idea che un nuovo re avrebbe avuto origine da una madre terrena e dal Dio Amon-Râ. L'Altissimo Dio comparisce alla giovane regina in figura divina, ha rapporto con lei e dopo le annunzia che partorirà un figlio che dominerà sopra l'Egitto.

La corrispondenza di questa leggenda egiziana con quella giudaica è sorprendente, e si estende fino ai particolari: la « Virtù dell'Altissimo » che genera alla vergine il re giudaico, corrisponde all'Altissimo dio Amon-Râ che genera alla giovane regina il re egiziano. Come noi sappiamo da Plutarco, gli egiziani credevano, come i giudei, che lo spirito divino potesse aver relazione con una donna e generare con lei un figlio; così il divino spirito presso gli Egiziani è un sostituto di Amon-Râ, come per i Giudei di Jahvè ».

Il mito egiziano della nascita dei Faraoni, che differisce dal Babilonese, in quantochè qui è il Dio che si unisce ad una mor-

---

(1) *Das Weihnachts-Evangelium* (Göttingen 1914) 44.

tale, mentre là è la dea madre che si unisce ad un mortale, è simile al mito greco romano, che verrà subito studiato.

Va notato soltanto che Plutarco dice che per gli Egiziani non sembrava impossibile che lo spirito di Dio recasse ad una donna *certi principii* di generazione (1). Ma conoscendo la religione egiziana, religione panteistica, non è improbabile tale credenza: per loro, Dio, era l'anima di tutte le cose e il suo spirito fecondatore e creatore riposava sul tutto (2).

4. — Mito Greco-Romano.

Nella mitologia greco-romana abbiamo diversi esempi di concezione di semidei, eroi e geni, e di fecondazioni senza l'intervento del padre. Nel tema che trattiamo tralasceremo di esaminare la maniera teogonica antropomorfica di Omero per il quale un Dio prendeva la forma di uomo per farsi amare da una donna ed abusare di essa; o sostituiva un marito legittimo per generare un figlio più forte e più bello, più favorito degli altri a seconda della potenza e piacere degli dei (3). Tralasceremo anche il tema folkloristico delle fecondazioni delle madri che si ritennero avvenute nei modi più stravaganti, per es. per un frutto, come Nana madre di Atti che fu fecondata mangiando una melagrana, o per il vento, o per l'alito, o per una pioggia d'oro, come Perseo nato dalla vergine Danae, o per il profumo dei fiori o nel prendere un bagno. È impossibile *a priori* che queste volgari rappresentazioni teogonico-antropomorfiche e

(1) Plutarco, *Vita Numae* 4. »Καίτοι δοκοῦσιν οὐκ ἀπιθάνως Αἰγύπτιοι διαιρεῖν, ὡς γυναικὶ μέν οὐκ ἀδύνατον πνεῦμα πλησιάσαι θεοῦ καί τινας ἐντεκεῖν ἀρχὰς γενέσεως.

(2) Cf. Alessio Mallon. *La religione dell'Egitto.* ap. C. C. Martindale, *Storia delle Religioni* 1 (trad. ital. di G. Bruscoli, Firenze 1913) 277 s.

(3) Cf. J. Huby, *La religione dell'antica Grecia* apud C. C. Martindale, *Storia delle Religioni* 2 (trad. ital. Firenze 1922) 72-77.

folkloristiche abbiano influito sul casto racconto di S. Matteo e di S. Luca.

Merita però che prendiamo in considerazione le nascite meravigliose di alcuni personaggi storici che si distinsero per genio o per valore, ed ai quali fu attribuita una nascita divina [1], così per es. Alessandro [2], Platone [3], Apollonio di Tiana [4], Scipione l'Africano [5] ed Augusto [6], le cui madri furon fecondate per l'unione di un dio generalmente sotto forma di serpente. « Non ci meraviglia più — afferma il Deonna [7] — di incontrare in molte leggende la nozione di una concezione soprannaturale dove il fanciullo chiamato ad alti destini è generato « *sine concubitu* » da qualche Dio che riveste una forma animale o spirituale. Gli studi moderni ne hanno moltiplicato gli esempi, ed hanno levato alla concezione di Gesù ciò che essa aveva di originale per noi... L'apparizione del serpente procreatore, nel sonno dell'incubazione, non è rara,

---

[1] Una lunga serie di queste nascite meravigliose è indicata da F. Petersen. *Die wunderbare Geburt des Heilandes* (Tübingen 1909) 32-46; E. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums* 1 (Stuttgart 1921) 54-57; O. Rank. *Der Mythus von der Geburt des Helden* (Leipzig 1922); J. Rhys, *Shaken Creeds: The Virgin Birth doctrine* (London 1922) c. 3.

[2] Cf. Plutarco, *Vita Alexandri* 2.

[3] Cf. Plutarco, *Quaest. Conv.* 8, 1, 2.

[4] Cf. Filostr., *Vita Apoll.* 1, 4.

[5] Cf. Livio, 26, 19, 6.

[6] Cf. Svetonio, *August.* 94, 4. « In Asclepiadis Mendetis Theologumenon libris lego, Atiam, cum ad solemne Apollinis sacrum media nocte venisset, posita in templo lectica, dum ceterae matronae dormirent. obdormisse; draconem repente irrepsisse ad eam paulo-que post egressum; illamque expergefactam quasi a concubitu mariti purificasse se et statim in corpore eius extitisse maculam velut picti draconis nec potuisse unquam exigi, adeo ut mox publicis balineis, perpetuo abstinuerit: Augustum natum mense decimo, et ob hoc Apollinis filium existimatum ».

[7] *La légende d'Octave Auguste* 31, 33.

è l'immagine animale del dio del tempio, è l'Apollonio stesso. Si sa che la concezione per il serpente divino, è un tema frequentissimo, idea derivante dall'assimilazione del rettile con il *phallus,* dal culto degli antichi sotto forma di serpente, e dalle relazioni secolari di questo animale con la donna, che sopravvivono ancora nel folklore moderno ». Abbiamo riportato le parole stesse del Deonna per far conoscere come dai suoi scritti stessi sia poco scientifico arguire dalle leggende della mitologia greca-romana ad una qualsiasi lontana influenza nel racconto di S. Luca.

Nelle leggende mitologiche si crede sovranaturalizzata la nascita di alcuni personaggi, non perchè avvenuta da madre vergine o *sine concubitu,* come vorrebbe il Deonna, ma perchè avvenuta dalla vera unione di un dio — generalmente rivestito d'una forma animale o spirituale — con una madre; in una parola in quelle leggende vi è vera generazione valorizzata per il fatto che un dio ha preso la parte del marito (1).

Si dà anzi tanto valore a questa vera unione, che in quelle leggende stesse si trova affermato che il dio, dopo compiuto l'atto fisiologico, lasciava impressa, come riprova, in una qualche parte del corpo della madre, la sua immagine (2). Nel racconto di S. Matteo e di S. Luca abbiamo invece un concetto diametralmente opposto: i termini usati escludono assolutamente il *concubitus* (3): la concezione di Gesù av-

(1) Già Origene aveva detto: « Haec merae sunt fabulae hoc consilio excogitatae, ut quem hominem sapientia et virtute caeteris antecellere existimabant, is a praestantioribus divinioribusque principiis suum corpus traxisse putarentur: quasi id deceret eos qui maiores sunt, quam homines esse solent ». *Contra Celsum* 1, 37. MG 11, 732.

(2) Cf. W. Deonna, *op. cit.*, 34-36.

(3) A. Loisy (*Evang. Synopt.* 1, 291 s.) scrive: « Les termes employés par Gabriel pour signifier l'opération de l'Esprit sont chastes et discrets, mais ils n'en figurent pas moins de façon très nette la

viene nel seno verginale di Maria senza alcun contatto esterno, ma per la sola onnipotenza di Dio.

Nè dicasi che il termine « *Spirito Santo* » sia stato usato dagli evangelisti alla maniera del pensiero egiziano, come vuole il Gressmann, o della mitologia greco-romana, come pensa il Deonna, di un essere, cioè, intermedio e sostituto di Iahvè nella concezione di Gesù; giacchè il racconto sì dell'uno che dell'altro evangelista ha colorito e stile semitico: l'espressione « *Spirito Santo* » è un puro attributo di Dio per indicare la santità della sua azione.

Tanto nel pensiero degli evangelisti come nella mente dei lettori non poteva sorgere alcun equivoco: la parola « *Spirito* » in ebraico è femminile e non poteva esser usata come principio fecondatore della vita fisica del Cristo (1).

---

part du mari dans l'acte de la génération; ils sont tout aussi expressifs à cet égard que le mot " connaître „ auquel ils correspondent. " Esprit Saint „ est synonyme de " puissance du Très-Haut „ et ne désigne pas un être personnel, mais l'Esprit divin en tant qu'agent intermédiaire du Créateur... cet Esprit est présenté comme le principe de sa vie phisique ».

A queste ingegnose osservazioni ha ben risposto J. M. LAGRANGE (*La Conception surnaturelle du Crist d'après Saint Luc* in: *Revue Bibl.* NS 11, 1914) 188. « Saint Luc était si loin d'indiquer " la part du mari „, qu'il met en scène un double sujet: l'Esprit-Saint et la vertu du Très-Haut. On a bien raison de nous dire que c'est au fond la même chose. Il n'en est pas moins vrai que les deux attributs sont unis par l'article, et que chacun est sujet d'un verbe différent. La vertu est naturellement du féminin, cela ne fait rien à l'affaire, pas plus que le genre neutre de l'Esprit; mais ce dualisme, au moins littéraire, cette allusion à deux attributs de Dieu, éloigne toute idée mythologique ».

(1) Nel *Vangelo degli Ebrei* lo « *Spirito* » viene infatti personificato come un essere femminile; « *modo arripuit me mater mea Spiritus Sanctus et adduxit in montem magnam Tabor* ». ORIGENE, *In Ierem. Hom.* 15, 4. MG 13, 434. Cf. E. HENNECKE, *Neustestamentliche Apokryphen*[2] (Tübingen 1924) 54. Anche nei vari sistemi gnostici lo

Concludendo: Nel racconto della nascita verginale di Gesù non può avere influito alcuna leggenda orientale od occidentale: Maria non è rappresentata come una dea-madre, nè come una regina, nè una matrona romana: ma semplicemente come una povera ed oscura donna di Nazaret, unita sì, in matrimonio ma che da quello non riceverà figli perchè con Giuseppe ha fatto voto di verginità: la concezione di Gesù avviene nel seno di Lei senza alcun contatto maritale: è un unico esempio di *una maternità verginale.*

5. — L'idea della nascita verginale nel mondo giudaico.

Nel mondo giudaico non ci sono esempi di concezioni e di fecondazioni senza l'opera del padre. Ma era nel mondo giudaico conosciuta l'idea che il Messia dovesse nascere da una Vergine? Ecco quello che domandano i critici, e che preme anche a noi di sapere.

L'Evangelista Matteo, scrivendo per un ambiente giudaico, porta a conferma del fatto miracoloso della nascita di Gesù la profezia dell'Emmanuele (Is. 7, 15).

Senza entrare qui nei particolari della profezia, è certo che il movimento della scena porta ad un avvenimento miracoloso, perchè il segno offerto ad Achaz è costituito di due elementi essenziali: 1°) dalla casa di David nascerà l'Emmanuele; 2°) Egli sarà partorito da una הָעַלְמָה la quale pure gli imporrà il nome. La parola עַלְמָה filologicamente significa *ragazza,* cioè *giovane donna* che ancora non ha partorito, ma nel contesto essa viene ad assumere il significato misterioso di una maternità non comune, ciò che viene indicato anche dal fatto che la madre, contrariamente all'uso comune, dovrà

« *Spirito* » fa sempre la parte femminile nelle congiunzioni degli *Eoni.* Cf. Giorgio Levi della Vida. *Bardesane: Il Dialogo delle leggi dei Paesi* in: *Scrittori cristiani antichi* 3 (Roma 1921) 7.

imporre il nome al fanciullo. La parola deve denotare quindi qualche cosa di più della purità personale, altrimenti sarebbe impossibile rendersi conto del perchè i LXX l'abbiano tradotta con παρθένος e non con νεᾶνις.

All'infuori di questo passo nessun'altro nella letteratura dei libri sacri indica la nascita verginale del Messia.

I libri apocrifi del V. T. — Apocalissi giudaiche, Salmi di Salomone, oracoli Sibillini — sebbene abbiano a tema principale la figura del Messia e la sua prossima venuta, mai accennano alla sua nascita verginale; perchè, o lo considerano come preesistente fin dall'eternità, nascosto presso Dio nell'attesa di rivelarsi sulla terra con tutta la sua gloria e potenza, o lo attendono come un puro uomo nato secondo i modi ordinari, ma dotato da Dio di doni speciali (1).

Questo duplice aspetto della tradizione messianica lo rileviamo pure in alcuni passi evangelici che riflettono il sentimento del popolo contemporaneo del Cristo (2).

Prendendo infine Trifone come esponente del pensiero giudaico, mai gli ebrei attesero un Messia nato da una vergine, anzi rimproverarono acremente i cristiani di abusare della profezia dell'Emmanuele la quale si era già avverata in Ezechia (3).

---

(1) Cf. M. Lepin, *Jésus. Messie Fils de Dieu* (Paris 1910) e J. M. M. Lagrange *Le Messianisme chez les Juifs.* (Paris 1919) 218-224.

(2) Joh., 7, 27 « Noi sappiamo donde venga quest'uomo, mentre quando il Cristo verrà, nessuno saprà donde sia » e v. 42 « altri diceva: « egli è il Cristo! » ed altri: « forsechè il Cristo verrà dalla Galilea? non ha forse detto la Scrittura che il Cristo deve venire della progenie di David e dal villaggio di Betlehem? ».

(3) « Scriptura non habet: « ecce Virgo (= παρθένος) in utero concipiet et pariet filium » sed: « ecce adolescentula (=νεᾶνις) in utero concipiet et pariet filium » et quae ordine sequuntur, ut a te recitata sunt. Tota autem prophetia in Ezechiam dicta est, in quem etiam evenisse demonstrantur, quae hoc oraculo continentur.

Perhibetur autem in eorum, qui Graeci dicuntur, fabulis, Per-

Ben a ragione quindi, Gustavo Dalman (1), uno dei più competenti della letteratura giudaica contemporanea del Salvatore ha potuto scrivere che « il popolo giudaico non attendeva una nascita verginale del Cristo, e che non esiste negli scritti rabbinici di quel tempo, riguardo all'oracolo di Isaia 7, 14, nessuna traccia di una interpretazione messianica, della quale il racconto della concezione soprannaturale di Gesù avrebbe tratto la sua origine ».

È vero che alcuni scrittori cristiani riportano chiare ed esplicite citazioni del Talmud intorno alla concezione verginale del Messia, ma queste citazioni non si trovano oggi nelle edizioni critiche del Talmud ed, essendo molto tardive, sono sospette di provenire da mano cristiana o sotto l'influenza del Vangelo (2).

Così dicasi del passo dell'*Apocalisse d'Enoch* dove il Messia è detto « *figlio della donna* »: è difficile provare l'autenti-

---

seum ex Danae virgine, cum in auri forma influxisset in eam is qui apud illos dicitur Iupiter, genitum esse: ac vos sane pudere deberet eadem illis dicere; satiusque esset hominem ex hominibus genitum fateri hunc Iesum. *Dial. c. Tryph.* 67. MG 6, 630.

(1) *Die Worte Jesu* 1, 226; Strack-Billerbeck, *Kommentar zum N. T. aus Talmuld und Midrasch* 1 (München 1922) 49 « Dagegen klingt die Vorstellung, dass ein Mensch ohne Zutun eines Mannes allein durch göttliche Wirkung von einem Mutterschoss empfangen und geboren verden könne, nirgends in der älteren jüdischen Literatur auch nur leise an. Darum hat das alte Judentum auch niemals erwartet, dass etwa der verheissene Messias auf dem Wege übernatürlicher Zeugung das Licht der Welt erblicken werde; auch ihm gegenüber galt der Kanon: Mensch von Menschen geboren. So bedeutet *Mt.* 1, 18 dem jüdischen Denken gegenüber ein absolut Neues ».

(2) Raimondo Martini, (*Pugio Fidei* 1280) riporta come attribuito al gran *Rabbi Raschi* questo commento: « Quasi ros a Domino... qui nunquam per hominem demittitur. Nonne sic designatur a David nativitas Messiae futura a Domino sive ulla virili actione, virtute divina? ». Altre citazioni sono trovate specialmente nel Martini, e nell'opera il *Messia Venuto* di Giov. M. Vincenti (Venezia 1659) 148 180. Cf. G. H. Box, *The Virgin Birth of Jesus*, 218 s.

cità di questa espressione, ma qualora si voglia difendere, essa non dà necessariamente l'idea di verginità, ma tutto al più può dare l'idea di qualche cosa di meraviglioso nella madre del Messia (1):

Si può quindi concludere che nel pensiero profetico la madre del Messia è intraveduta come vergine, ma che la interpretazione precisa della profezia d'Isaia fu data da San Matteo, illuminato dai fatti e dall'ispirazione: e che sebbene il popolo giudaico tenesse già in onore la madre del Messia, pure, come è attestato da Trifone, non ne attendeva la nascita verginale.

6. — La dottrina della nascita verginale di Gesù non è sorta spontaneamente nell'ambiente giudeo-cristiano.

Vista la impossibilità di derivare il racconto della nascita verginale di Gesù dalla mitologia orientale od occidentale, sia direttamente, sia indirettamente attraverso il Giudaesimo, alcuni critici (2) hanno preteso che essa sia sorta spontaneamente nel primitivo ambiente giudeo-cristiano per una facile trasformazione d'un'idea in fatto reale, che essa sia, insomma,

(1) « Dans quelques manuscrits on lit en deux passages, comme variante de « Fils de l'homme » l'expression « Fils de la femme ». Comme deux de ces manuscrits, G et M, sont des plus anciens et des meilleurs, il est difficile d'affirmer avec certitude qu'ils ont été interpolés en cet endroit par une main chrétienne. Il est possible cependant que cette variante soit le fait voulu ou non d'un copiste éthiopien; il pouvait l'obtenir sans altérer notablement le texte (il suffisait d'ajouter un *t* à *be'esi: walda be'esî* signifie « fils de l'homme » et *walda be'esît* « fils de la femme »). En tout cas, le sens littéral de l'expression « Fils de la femme » ne paraît pas sensiblement différent de celui de « Fils de l'homme ». F. Martin, *Le Livre d'Hénoch* in: *Documents pour l'étude de la Bible* (Paris 1906) p. XXXIX.

(2) Cf. P. Lobstein, *Die Lehre von der übernatürlichen Geburt Christi* ² (Freiburg e B. 1896) 28-30; H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der neutest. Theologie* 1 ² (Tübingen 1911) 483-85; Usener, *Geburt und Kindheit Christi* in: *Zeitsch. f. neutst. Wissenschaft.* 3 (1903) 1-21.

il risultato della tradizionale ermeneutica giudaica vivificata dei principî cristiani.

Sappiamo — essi dicono — con quale sentimento religioso fossero, presso gli ebrei, circondate le nascite degli eroi della loro storia.

Isacco, Samuele, Sansone erano nati da madri sterili per un miracolo di Dio, il Precursore del Messia, era stato santificato nel seno della sterile Elisabetta; non era logico — soggiungono — che gli israeliti pensassero ad un intervento di Dio ancora più meraviglioso per la nascita del Messia?

L'ambiente era propizio a queste speculazioni: una setta di Giudei, gli Esseni, praticava l'ascetismo, e riteneva poco confacente la vita coniugale; teoricamente la dottrina di Filone, che aveva personificato le virtù nelle madri dei patriarchi come madri vergini, potè concorrere a mettere in onore la verginità, e così la pratica degli Esseni e le teorie di Filone disponeva lentamente alla idea della maternità verginale.

Queste disposizioni d'animo potevano trovare una base nelle lettere di S. Paolo.

L'aspostolo delle genti parlando di Isacco e d'Ismaele, dice che l'uno è nato « *secondo la carne* », l'altro « *secondo lo spirito* » (1), e fa, inoltre, la distinzione fra « *i figlioli della carne* » ed « *i figlioli di Dio* » (2); ogni giudeo-cristiano leggendo quei passi doveva necessariamente supporre che il Messia era stato concepito non « dalla carne » ma « dallo spirito » e cioè in modo verginale.

Il ragionamento sembrerebbe logico, ma sono esatte le premesse?

Se nel tardo giudaesimo vi fossero state tali buone disposizioni, come spiegare, che proprio fra i Giudei il domma della concezione verginale abbia incontrato i più accaniti avversari?

(1) *Gal.* 4, 23-19.
(2) *Rom.* 9, 8.

Come risulta da Trifone, i giudei consideravano la dottrina cristiana come una favola degna dei pagani; mai ritennero in onore la verginità, perchè tutta la loro gloria, segno evidente delle benedizioni di Dio, consisteva nell'avere una famiglia con numerosa prole.

Con questa mentalità si comprende benissimo perchè onorassero gli eroi nazionali nati da madri sterili: Dio aveva tolto ad alcune madri l'obbrobrio della sterilità; ecco il miracolo che suscitò l'entusiastica riconoscenza del popolo.

Se il sentimento popolare fosse stato portato da queste nascite, e in ispecie da quella del Battista, ad ingrandire quella del Messia avrebbe potuto far risalire l'azione santificatrice dello Spirito Santo al primo istante della concezione; così la distanza fra Giovanni e Gesù sarebbe stata condotta fino all'estremo limite pur restando naturale.

Psicologicamente potevano arrivare a questo punto, ma non spingersi alla maternità verginale.

Quanto poi agli Esseni, è da notare che essi avevano, sì, una predilezione per l'ideale ascetico e molti si astenevano pure dal matrimonio: ma queste idee non possono lontanamente aver influito sul racconto di S. Luca o di S. Matteo che narra il matrimonio di Giuseppe con Maria, e poi, altra è l'idea della castità matrimoniale, altra quella della maternità verginale.

Bisogna infine conoscere il genere letterario di Filone per comprendere il suo simbolismo: egli personifica le virtù nelle madri dei patriarchi dicendo che queste virtù non possono recare frutti se non sono fecondate da Dio; ma non risulta che Filone abbia creduto alla verginità di Sara, di Lia, di Rebecca (1), ad ogni modo il suo simbolismo non può avere influito nel racconto dell'Infanzia di Gesù ove è riportata la ge-

(1) G. A. Box, *The Virgin Birth of Jesus* (London 1916) 232-35; Thomas J. Thorburn, *The evidences for the doctrine of the Virgin Birth* (London 1908) 11-14.

nealogia naturale dei patriarchi: « Abramo generò Isacco, Isacco generò Giacobbe, ... » *Mt.* 1, 1-7.

Secondo l'Harnack, la credenza cristiana al concepimento verginale di Gesù sarebbe il risultato di tre fasi successive: la prima indicata da S. Paolo che « Gesù Cristo Signor nostro fu dimostrato irrefragabilmente figlio di Dio, secondo lo Spirito di santità dalla resurrezione da morte » (1); l'altra dalla storia della Trasfigurazione « questo è il mio figlio diletto » (2); la terza dalla scena del Battesimo, quando lo Spirito del Signore si posò sopra Gesù (3).

Ora — prosegue l'Harnack — quando Gesù resuscitò e salì al cielo, i suoi discepoli si convinsero ch'egli fosse non soltanto per adozione ma realmente figlio di Dio, e così tentarono di riportare l'azione dello Spirito Santo al momento della concezione.

Seguendo la tendenza, allora generale, di ricercare nel V. T. la giustificazione della loro fede si appigliarono alla profezia d'Isaia 7, 14. A prima vista essa non era applicabile, perchè il nome d'Emmanuele ed il fatto della maternità verginale non si erano realizzati, ma le parole con le quali è introdotta la profezia: « ecco il Signore vi darà un segno », potevano ben servire alla loro apologetica, e l'Harnack pretende darci un'eco precisa di tali riflessioni: « E' al momento della risurrezione che Gesù è divenuto figlio di Dio? — no. — È da quando fu trasfigurato? — no. — È dal suo battesimo? — no. — Egli è divenuto Figlio di Dio dal momento primo della sua apparizione sulla terra » (4).

La parola quindi « *Spirito Santo* » e la profezia d'Isaia

(1) *Rom.* 1, 4.
(2) *Mt.* 18, 5.
(3) *Mt.* 3, 17.
(4) *Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte*, 99-105.

(7, 14) avrebbero dato occasione ai primi giudeo-cristiani di creare la dottrina del concepimento verginale.

Anche questa ingegnosa ipotesi non regge ad un esame obiettivo.

Dove infatti sono le tracce di un tale sviluppo secondo le tre fasi? E se il concepimento verginale ne fosse il risultato, perchè la divinità del Cristo non è maggiormente accentuata nel Vangelo dell'Infanzia? Perchè, invece, sono messe in rilievo le umiliazioni di Gesù? Difatti nasce in una grotta, è adorato da pastori, è circonciso, è perseguitato da Erode, è costretto a fuggire in Egitto e vivere poi, nascosto e povero, nella umile Nazaret.

Quel preteso sviluppo, quelle pretese speculazioni avrebbero dovuto dare un'altra piega al racconto, anche quando non fosse caduto nel ridicolo dei Vangeli apocrifi.

Infine i presupposti stessi che, secondo l'Harnack, avrebbero dato occasione alla creazione del concepimento verginale, sono falsi: la profezia d'Isaia non fu mai applicata, nell'ambiente popolare giudaico, alla nascita verginale del Messia; « la natura poi della lingua aramaica ed ebraica si opponeva a che lo Spirito fosse rappresentato nella funzione di generante, poichè la parola *ruaḥ* è femminile: di più il fondo stesso dell'idea... non si accorda con la teologia giudaica in ciò che forma l'originalità propria di questa, cioè a dire la nozione della trascendenza divina, che non permette di concepire Dio come principio generatore fisico ed immediato di una vita umana ed individuale » (1).

L'ipotesi dunque dell'Harnack è frutto d'immaginazione, senza alcuna base storica, e assolutamente indimostrabile.

---

(1) Loisy, *Évang. Synopt.* 1, 292.

7. — La concezione verginale del Cristo non è nata nell'ambiente gentile-cristiano.

« L'espressione « *Figlio di Dio* » appena formulata domandò spiegazioni — dice il Guignebert (1) —; la tentazione di prenderla nel senso rigoroso della parola, cosa assurda e scandalosa per un giudeo, poichè la tradizione autentica nominava la madre umana di Gesù, doveva al contrario presentarsi facile per uomini che la loro abitudine di spirito e di lingua predisponeva a non meravigliarsi della collaborazione di un dio con una mortale nella generazione di un eroe. Quando noi diciamo che il Verbo è stato generato senza operazione carnale, scriveva S. Giustino, (I Apol. 21) (2) non ammettiamo niente di più straordinario della storia di quest'esseri che voi chiamate figli di Giove, e anche Tertuliano (Apol. 21) (3), fa i medesimi raffronti.

La parola *figlio* suggerisce naturalmente la spiegazione che i convertiti dal gentilesimo accettano volentieri. Qui l'ostacolo di « *ruaḥ* » femminile non esiste più; il « *Pneuma* » è neutro; niente quindi di più facile lasciandolo nel suo ufficio, che il considerarlo come il principio generatore di Gesù in Maria. L'idea che i cristiani si fanno di Dio ripugna all'artificio mitologico di una unione dell'Eterno Padre con una donna della terra, ma ricordiamoci dell'osservazione di Plutarco, della maniera misteriosa colla quale gli dèi possono fecondare le mortali, e noi comprenderemo subito che l'intervento dello Spirito accomoda tutto per uomini che senza abbandonare l'antica credenza, non l'accettano più nella sua primitiva ingenuità.

---

(1) *La vie cachée de Jésus* (Paris 1921) 129-30.
(2) MG 6, 361.
(3) ML 1, 453-56.

Insomma si riporta al momento della concezione in Maria, l'operazione che lo Spirito Santo ha compito in Gesù stesso al momento del Battesimo, senza che alcuna storia pagana particolare abbia servito di schema. Il solo desiderio di spiegare come Gesù poteva essere chiamato figlio di Dio, bastò perchè s'imponesse ai greci la leggenda che è divenuta di fede. Il testo di Isaia venne appunto a renderla autentica, mostrandola conforme alla tradizione della Scrittura e fu per essa, probabilmente per il suo controsenso su *'Almah*, che s'agggiunse alla nozione prima della fecondazione di Maria per lo Spirito, quella della sua verginità *ante partum*, cioè a dire avanti il parto e conservata nella concezione.

La leggenda della concezione è dunque nata in terra pagana e forse in quegli ambienti dove si onorava particolarmente la verginità e la continenza, e dove pure si trascurava o si ignorava la dottrina anteriore della preesistenza del Cristo ».

Come si vede, da questa sintesi, il ragionamento che l'Harnack faceva fare ai giudei, il Guignebert lo fa fare ai gentili; ma l'infondatezza o il debole principale di tutte queste teorie deriva dal concetto totalmente nuovo importato nella narrazione del testo.

Secondo essi Gesù è figlio di Dio, perchè nato dalla Vergine Maria per opera d'una *vera generazione* operata dallo Spirito Santo.

Ma è retta questa interpetrazione?

Riportiamoci per un momento al testo di S. Luca.

La scena dell'Annunziazione si svolge in un dialogo di quattro parti: nella *prima parte* (vv. 26-33) l'Angelo Gabriele annunzia a Maria che diverrà madre di un figlio, il quale sarà grande, figlio dell'Altissimo, figlio di David, re eterno nella casa di Giacobbe — tutti termini che devono aver fatto subito comprendere a Maria che si trattava della nascita del Messia;

nella *seconda parte* (v. 34) Maria, sorpresa per l'annunzio domanda come, restando vergine, potrà divenir madre; nella *terza* (vv. 35-36) l'angelo le spiega il modo soprannaturale della concezione di Gesù; nella *quarta* (v. 38) la Vergine Maria accetta di divenir madre di Gesù.

Col *Fiat* di Maria si compie il mistero dell'Incarnazione: l'Angelo e Maria dovettero certamente conoscere che il figlio nascituro era figlio naturale di Dio, ma nel testo non è rivelato nella sua completezza tutto il mistero dell'Incarnazione.

Le parole dell'angelo in questo momento sono rivolte direttamente a spiegare non la natura divina del figlio, ma il modo della nascita del Messia:

> « *Spirito Santo sopraverrà su te*
> *Virtù dell'Altissimo ti adombrerà;*
> *perciò il Bambino sarà santo,*
> *sarà chiamato figlio di Dio* ».

Dio colla sua santità ed onnipotenza feconderà il seno della Vergine e perciò (διὸ καὶ = *ideoque* indica una conseguenza logica) il Bambino che nascerà da Maria sarà santo, perchè niente d'impuro ha avuto parte nella formazione del suo corpo, e per il modo soprannaturale della sua concezione sarà riconosciuto e proclamato « *Figlio di Dio* ».

Il v. 35 non mette quindi — come vorrebbero i nostri critici — un nesso di causalità fisica fra la Verginità della Madre e la figliolanza divina di Gesù: dice soltanto che il privilegio della concezione verginale servirà a farlo riconoscere come « Figlio di Dio »; indica una ragione senza escluderne un'altra più vera e profonda.

Secondo la teologia cattolica, Gesù è figlio naturale di Dio non perchè concepito da una madre vergine, ma perchè generato *ab aeterno* da Dio Padre: questa alta e profonda verità che noi conosciamo da altri testi evangelici, specialmente

dal *Prologo* di S. Giovanni, non è qui affermata esplicitamente, ma soltanto adombrata, giacchè nei vv. 31-32 Gesù è annunziato come « Figlio dell'Altissimo », quando ancora non è stato parlato della sua nascita verginale.

Ripetiamo che nella scena dell'Annunziazione non è rivelato in tutta la sua pienezza il mistero dell'Incarnazione: l'unione ipostatica delle due nature divina ed umana; ammettiamo però che il titolo « Figlio di Dio » sia da intendersi in senso stretto — in realtà il Messia era figlio di Dio — e non puramente teocratico (1); e neghiamo in modo assoluto che i termini del testo e del contesto siano favorevoli ad una interpetrazione della unione di Maria con lo Spirito Santo per la generazione di un dio: l'angelo Gabriele rispondendo a Maria si occupa di spiegare soltanto il modo del come avverrà la concezione di Gesù, il quale modo contribuirà a farlo riconoscere « figlio di Dio ».

A puro scopo polemico vogliamo però seguire il Guignebert nella sua romantica costruzione, per far conoscere qual grado di probabilità posseggano i suoi argomenti.

E prima di tutto se « la concezione verginale è nata in terra pagana » perchè la descrizione si svolge su elementi e termini messianici, i quali non potevano dir niente allo spirito dei gentili?

Se « il solo desiderio di spiegare come Gesù poteva esser chiamato Figlio di Dio » avesse ingenerato nei Greci l'idea del concepimento verginale, perchè S. Matteo, primo evangelista, narra la nascita verginale senza metterla in correlazione con la figliolanza divina di Gesù?

Ma poi dove ricercare i creatori di questa dottrina? dove sono le tracce storiche delle loro speculazioni? Comunemente

---

(1) Cf. Adolfo Cellini, *Il valore del titolo « Figlio di Dio » nella sua attribuzione a Gesù presso gli Evangeli Sinottici* (Roma 1907) 122.

vengono detti *gentili-cristiani* coloro che dal paganesimo si convertirono al cristianesimo, cioè a dire, dal più abietto politeismo aderirono alla forma più perfetta del monoteismo. Se fra questi deve ricercarsi l'origine del concepimento verginale di Gesù, in che sarebbe consistita la loro conversione? Se avessero pensato la nascita di Gesù alla maniera pagana, sarebbero ricaduti di nuovo nel politeismo, perchè Gesù che nasce dall'unione di un dio con una mortale, è un dio nuovo: con questi concetti avrebbero rinnegato l'unità, la divinità, la trascendenza di Dio, in una parola questi cristiani avrebbero rinnegato se stessi, e sarebbero stati inferiori a tanti contemporanei pagani che ritenevano ormai cosa ridicola l'ammettere le relazioni di un dio con una mortale.

Ed in fine questi pagani da chi sarebbero stati convertiti? S. Paolo è il primo apostolo delle genti, ed è Lui che ha predicato la preesistenza di Gesù, la sua eternità, Lui che ai suoi convertiti ha fatto conoscere tutto il marcio del paganesimo e che ha detto loro: « non vi mettete con l'infedeli... perciocchè quale legame vi è fra la giustizia e l'iniquità? Che vi è di comune fra la luce e le tenebre? Quale armonia fra il Cristo e Belial, qual relazione fra il credente e l'incredulo, e quale compatibilità fra il tempio di Dio e gl'idoli? » (1). Se, dunque, quei gentili furono convertiti al cristianesimo per abbandonare tutte le assurdità della mitologia pagana, se furono discepoli di S. Paolo, come è possibile che si debba ad essi una confusione così manifesta di idee pagane e cristiane?

E se, per esaminare tutte le ipotesi, questi pagani non fossero stati convertiti da S. Paolo, e non avessero mai udito parlare della preesistenza ed eternità di Gesù, se per i loro concetti pagani fosse sorta la credenza alla concezione verginale, come questa sarebbe rimasta nel seno della Chiesa dopo che

(1) *2 Corint.* 6, 14-17.

era stata conosciuta, per la predicazione apostolica, la preesistenza ed eternità di Gesù? E come, nata da cristiani-gentili per spiegare la figliolanza di Dio, sarebbe stata accettata dai giudeo-cristiani, così gelosi del loro monoteismo, così avversi ad ogni influenza pagana? Da qualunque parte venga esaminata l'ipotesi, essa presenta difficoltà insormontabili.

Nè più del luogo può stabilirsi il tempo in cui sarebbe nata questa dottrina, atteso che S. Matteo, e S. Luca hanno scritto certamente i loro Vangeli prima del 64. Ora in quel tempo erano vivi ancora i parenti del Signore, ed è possibile che essi assistessero, senza una protesta, a questa mitologica trasformazione?

L'immaginare poi che S. Giustino e altri apologeti abbiano avuto l'idea della concezione verginale alla maniera pagana, è tradire completamente il loro pensiero. Essi sono degli apologeti, ammettono come tutti i cristiani la concezione verginale, la preesistenza del Verbo e il mistero dell'Incarnazione: che se, per quelli di fuori, per i pagani, istituirono dei confronti non è però senza le necessarie distinzioni, affermando anzi che tutta la vita del Cristo fu travisata dai demoni sotto la forma di mito per impedire l'adesione alla fede cristiana (1).

Concludendo, il racconto del verginale concepimento in S. Matteo e in S. Luca non risponde alla mentalità dell'ambiente nel quale è nato, non ha paralleli nei miti dei popoli vicini ad Israele, non può essere l'effetto dello sviluppo della coscienza cristiana sia giudaica che gentile. Se uno sviluppo c'è, è quello dei Vangeli Apocrifi!

Non essendo quindi il prodotto incosciente nè cosciente della Chiesa primitiva, la concezione verginale ha dovuto imporsi alla fede delle prime generazioni come un fatto certo, basato sull'autorità di testimonianze indiscutibili.

---

(1) « Sed haec pravi demones perpetrarunt » S. Giustino 1 *Apol.* 21. MG 6. 361.

§ 2. — La narrazione del Natale cristiano non deriva da leggende egiziane, nè da iscrizioni del culto imperiale.

La dipendenza della notte del Natale cristiano da antiche leggende egiziane è stata recentemente proposta da Hugo Gressmann. Nel suo *Weihnachts-Evangelium*, sottoponendo ad una minuta analisi i vv. 1-20 del capitolo 2 di S. Luca, arriva a questa conclusione:

a) i vv. 1-5 sono incompatibili con la storia, e cadendo, perciò, il motivo del viaggio, cade la storicità del viaggio stesso;

b) i vv. 5-20 presentano elementi tali da riconoscervi il fondo di una leggenda popolare: la presenza dei pastori, e la mangiatoia; poichè — egli osserva acutamente — se il neonato è messo in relazione con i pastori, vuol dire che egli è senza i genitori, e se la mangiatoia viene indicata come segno certo per trovare il fanciullo, vuol dire che per i pastori un evento meraviglioso è associato ad una mangiatoia.

Ora su questi elementi egli ha creduto di rintracciare il motivo della leggenda del *trovatello* (1), che accompagna generalmente nei popoli dell'Oriente e dell'Occidente la nascita di un gran re o di un grand'uomo, così per es. Sargon, Mosè, Ciro, Romolo e Remo.

Quando i genitori vogliono abbandonare un figlio, lo pongono di nottetempo in luogo pubblico, perchè altri trovandolo ne possano prender cura: se i genitori abitano in una re-

(1) « Da in der Geburtslegende Jesu das Kind ursprünglich elternlos gedacht war und erst in den Hirten seine Pfleger gewann, so liegt ihr das Urmotiv des Findelkindes zu Grunde» *Das Weihnachts-Evangelium*, p. 18.

gione cosparsa di acque il bambino viene posto sulle rive di un fiume, come Sargon su quelle dell'Eufrate, Mosè su quelle del Nilo: se invece abitano in regione piana, senza montagne, e dove non sono corsi d'acqua, il bambino viene posto nelle grotte, ciò che rende necessaria la presenza dei pastori.

« Così — prosegue il Gressmann — si può congetturare che la narrazione applicata a Gesù era originariamente la leggenda della nascita del figlio di un re, e può confermarsi dal fatto che, se essa circolava nell'ambiente giudaico, doveva necessariamente trovare l'applicazione nel Messia, che, come futuro re dei Giudei, doveva nascere nella città di Betlehem... Quando dunque Gesù divenne il Cristo, e la sua nascita fu trasportata da Nazaret a Betlehem, i giudeo-cristiani di Betlehem o della Giudea l'onorarono con l'applicargli la leggenda della nascita del Messia (1). Questa leggenda non nacque però sul suolo giudaico; ma provenne dall'Egitto, e fu assimilata dagli Ebrei molto tempo prima dell'èra cristiana.

Per la dipendenza dall'Egitto il Gressmann richiama all'opera di Plutarco su *Iside e Osiride*, nella quale, narrandosi la nascita di Osiride è detto: « Al primo (giorno intercalare) nacque Osiride. Subito dopo la nascita una voce risuonò dall'alto: « Il Signore del tutto viene alla luce ». Alcuni però dicono che un certo Pamyle di Tebe, nell'attingere acqua nel Santuario di Giove, abbia udito una voce che gli comandava d'annunziare a gran voce: « Il gran Re, il Benefattore Osiride è nato » (2).

Sono, come si vede, due varianti di una stessa tradizione, su le quali il Gressmann istituisce il confronto con la nascita di Gesù nei seguenti paralleli:

1) L'Annunzio della nascita viene dato da una voce celeste tanto in questa tradizione come in S. Luca.

---

(1) GRESSMANN, *op. cit.*, p. 20.

(2) *Das Weihnachtsevangelium*, 21.

2) Il Bambino tanto in questa tradizione come in San Luca, è chiamato κύριος, e εὐεργέτης che corrisponde a σωτήρ.

3) La nascita è annunziata, tanto qui che in S. Luca, a gente di bassa condizione.

Ci affrettiamo a dire che l'ipotesi, per quanto erudita, non ha una base seria; si potrebbe anzi affermare che ciò che il celebre critico vuol distrutto, è vero; ciò che vuol provare, è falso; giacchè il viaggio di Maria e di Giuseppe da Nazaret a Betlehem è ormai provato esser compatibile con la storia; mentre il motivo del fanciullo abbandonato non può ricostruirsi dai vv. 5-20.

Se la narrazione fosse fondata sul motivo della grotta, perchè questa, nel racconto di S. Luca, non è neppure ricordata? Ai pastori poi non è indicata una determinata mangiatoia (ἐν φάτνῃ senza l'articolo), perchè, essi appena ricevuto l'annunzio devono andare alla ricerca, come è indicato dal verbo ἀνεῦραν; il bambino non è abbandonato, perchè dall'Angelo viene indicato come avvolto in panni e posto in una mangiatoia.

Di più, se la leggenda del trovatello dall'Egitto passò in Palestina, perchè non conservò i caratteri principali? Corsi d'acqua vi erano pure in Palestina ed importanti, come il Giordano, nel quale avrebbe potuto trovare la sua localizzazione; che se si dirà che venne localizzata a Betlehem, dove, secondo la tradizione, doveva nascere il Messia, è facile rispondere che uno dei dati principali per il riconoscimento del Messia era la sua discendenza da David. Ora, come può stare insieme la leggenda del trovatello col riconoscimento che egli è discendente di David? Se i suoi genitori sono sconosciuti, chi potrà dire che egli discende da David?

In fine è il caso di ripetere quello che abbiamo detto tante volte, e, cioè, che i vv. 1-20, sia per lo stile, sia per il paralle-

lismo, formano un tutto armonico che non si può rompere senza andare contro le intenzioni evidenti di S. Luca (1).

* * *

Coloro che imperniano tutto il racconto dell'infanzia sulla derivazione dalla mitologia greco-romana, pretendono trovarne un argomento nella descrizione della nascita di Gesù 2, 1-20. Secondo essi l'introduzione (vv. 1-4) sarebbe stata dettata a S. Luca dal suo spirito anticesareo. Con la descrizione del censimento dell'Imperatore Augusto, Luca avrebbe mirato a dimostrare che mentre Cesare si millantava di credersi padrone del mondo intero, non era che uno strumento nelle mani di Dio per far nascere Gesù a Betlehem piuttosto che altrove.

A questa introduzione polemica seguiva (vv. 5-20) una descrizione della nascita di Gesù, con concetti e parole che si addicono a quella che si è chiamata la *Cesarolatria*.

« Nessun giudeo cristiano — osserva il Soltau — avrebbe pensato e scritto che la nascita del Messia avrebbe apportato un regno di felicità e di pace per tutto il mondo. Nuove scoperte di documenti hanno mostrato su che originale si basano queste idee. Nell'Asia Minore, a Priene come ad Alicarnasso, sono stati trovati degli ordini (conservati in iscrizioni) i quali comandano di festeggiare la nascita d'Augusto. S. Luca, che ha conosciute queste iscrizioni, perchè le ha lette certamente su i muri e luoghi pubblici delle città asiatiche, ha preso da esse le parole ed il senso, mostrando la superiorità di Gesù a Cesare » (2).

Nell'iscrizione di Priene è riferito che nell'anno 9 av. C. il proconsole *Paolo Fabio Massimo* propose agli abitanti del-

---

(1) Cf. Clemen. *Gressmann Erklärung des Weihnachtsgeschichte* in: *Theologischen Studien und Kritiken* 89 (1916) 237-252.

(2) *Die Geburtsgeschichte Jesu Christi* (Leipzig 1902) 18 s.

l'Asia Minore di cominciare il nuovo anno nel giorno della nascita d'Augusto.

« L'anniversario ha dato un altro aspetto al mondo intero, la cui rovina sarebbe stata prossima se questa felicità comune per tutti gli uomini, Cesare, non fosse nato. Così ciascuno deve considerare con ragione tale avvenimento come l'origine della sua vita e della sua esistenza, come il tempo dopo il quale non devesi più rimpiangere d'esser nato. Nessun altro giorno ebbe un'occasione più felice di bene per la società e per l'individuo, che questo, il più felice fra tutti ».

Ed ancora: « La Provvidenza che regola il corso della nostra vita ha dato prova d'attenzione e di bontà, e ha provvisto al bene, il più perfetto per la vita, col far sorgere l'Imperatore che ha riempito di virtù per farne un benefettore dell'uman genere. Non solo (Cesare) ha sorpassato tutti i benefattori dell'uman genere, ma di più non lascia nessuna speranza che nell'avvenire possa esser superato. Il giorno della nascita del dio è stato per il mondo il principio della buona novella » (1).

Il Petersen (2), riproducendo queste iscrizioni di fronte al testo di S. Luca, fa rivelare la dipendenza linguistica dell'Evangelista dalle iscrizioni, concludendo che l'Imperatore ed il Cristo portano il titolo κύριος; che ad ambedue è dato il titolo σωτήρ, e che in fine la nascita sì dell'uno che dell'altro apporta felicità e pace al mondo. Quando per i cristiani venne il momento — prosegue egli — di preferire la superiorità di Cristo sull'Imperatore, fu necessario elevarlo ad una magnificenza senza esempio, e per questo, mentre le lodi d'Augusto erano proclamate da semplici mortali a servizio dell'Imperatore, S. Luca fa discendere dalle sfere celesti l'annunzio del Cristo

(1) Le due iscrizioni sono riportate nel testo greco dal Soltau, *op. cit.* pag. 34-36; cf. anche J. M. Lagrange. *Évang. selon Luc.* p. XLIV.

(2) *Die wunderbare Geburt des Heilandes* (Tübingen 1909) 42.

quale Salvatore, Signore, Messia, e fa cantare dalle schiere angeliche: « pace in terra agli uomini di buona volontà ».

Non si può negare che poco prima dell'èra cristiana il bisogno di un Salvatore fosse sentito nel mondo greco-romano. Dopo un periodo di guerre civili, che avevano desolato e rovinato l'impero, tutti speravano che sarebbe sorto un potente che con la pace avrebbe riportato la felicità e la prosperità. Tale aspettativa si raccolse naturalmente su i re, sugli eroi di guerra, su coloro che col valore salvavano le città e lo stato. Così Alessandro il Grande, fu celebrato come dio, re e salvatore, ma il suo regno non ebbe fortuna, si infranse presto, mentre in Roma sorgeva Giulio Cesare « Salvatore generale di tutta l'umanità ». Anche egli fu ucciso, la guerra scoppiò di nuovo, finchè Augusto, sorto dalla rivoluzione, si impose con la sua mano di ferro, e riportò un'èra di pace e di prosperità. Grati i popoli dell'Asia gli elevarono dei monumenti, e le iscrizioni epigrafiche dicono la considerazione nella quale era tenuto. Il suo anniversario doveva essere celebrato come principio di un periodo di pace e di prosperità (1).

S. Luca conobbe certamente quelle iscrizioni, ma si può dire che vi dipenda? L'ammettere tale derivazione è dimenticare che il cristianesimo si riallaccia al popolo ebraico. Perchè cercare i termini paralleli di *Salvatore* nel mondo greco romano, quando i libri del V. T. parlan sempre dell'aspettativa del Salvatore? *Salvatore, salute, pace* sono i termini nei quali Isaia descrive i tempi del regno messianico.

Come abbiamo già notato, il racconto dell'Infanzia è condotto su idee messianiche; la lingua è semitica, il vocabolario è molte volte lo stesso di quello dei LXX. Ma, — dice il Soltau

---

(1) Cfr. Paul Wendland, ΣΩΤΗΡ. *eine religionsgechichtliche untersuchung* in: *Zeitschr. f. neutest. Wissenschaft* 5 (1904) 335-353; Lattey, *L'antico culto dei re.* apud. C. C. Martindale. *Storia delle Religioni* 2 (trad. ital. Firenze 1922) 269-282.

— « un giudeo cristiano non poteva parlare di felicità e pace per tutto il mondo » [1]; ebbene, il racconto di S. Luca e di S. Matteo presentano ancora un aspetto particolaristico. L'Angelo annunzia che la nascita del Precursore « sarà di gioia a *tutto il popolo* » [2], e che Gesù « salverà il *suo popolo* » [3].

Infine, il concetto delle due descrizioni è diametralmente opposto: Augusto viene celebrato come Salvatore, perchè ha salvato la città e lo stato dai nemici, perchè nella pace del suo regno prospererà l'agricoltura, la vita civile: egli rallegrerà la terra e il mare, perchè il commercio rifiorirà nell'abbondanza e nella ricchezza. Questo e non altro è il senso di pace e di felicità che viene cantato dai poeti contemporanei adulatori d'Augusto [4]. È un senso di respiro, il medesimo senso di sollievo che si prova alla fine di qualunque cataclisma sociale, come quello ultimo della guerra mondiale: l'aspirazione, dopo la vittoria, ad un Salvatore, che ristabilisca l'ordine, la tranquillità, la vita sociale ed economica. Se invece volgiamo lo sguardo al mondo di S. Luca e di S. Matteo, vediamo che non sono trascurate le aspirazioni nazionali di prosperità e di pace, ma queste vengon considerate come effetto di una trasformazione più vasta ed interiore. S. Matteo dice che Gesù si chiamerà Salvatore: « *perchè egli salverà il suo popolo dai loro peccati* » [5], e S. Luca dice che il Precursore dovrà preparare la venuta del Messia « *col dare la scienza della salute nella remissione dei peccati* » [6].

La narrazione della nascita di Gesù a Betlehem è così so-

---

[1] *Die Geburtgeschichte Jesu*, p. 18.
[2] *Lc.* 2, 11.
[3] *Mt.* 1, 29.
[4] Ved. Virgilio, *Eneide*, 8, 704; Orazio, *Laudes, ad Augustum* 1, 12; 4, 4; *Epist. ad Augustum*, 2, 1.
[5] *Mt.* 1, 21.
[6] *Lc.* 1, 76.

bria è così naturale, che l'andare a ricercarne motivi speciali in leggende ed iscrizioni è realmente determinato da passioni polemiche.

§ 3. — L'Infanzia del Cristo e quella del Buddha.

Merita un accenno a parte l'ipotesi che S. Luca, nel racconto dell'Infanzia di Gesù, dipenda dalle leggende intorno alla nascita ed infanzia dell'Illuminato.

Diversi critici ne affermano la derivazione (1), sebbene siano indecisi nel determinare come abbia potuto verificarsi; giacchè è riconosciuto che al tempo di Augusto vi furono delle relazioni commerciali tra l'India e i paesi del Mediterraneo, ma non esiste, finora, alcuna prova positiva che i libri o le tradizioni del Buddismo fossero conosciuti in Palestina al tempo della redazione dei Vangeli (2).

---

(1) M. Puglisi (*Gesù ed il mito di Cristo*, 180) esprime così le similitudini delle due nascite: « Mâjâ concepisce il Buddha come Maria il Cristo miracolosamente... Per Mâjâ come per Maria Dio si è fatto carne. Una stella appare per la nascita del Buddha come per la nascita del Cristo, ed i re vengono ad adorarli. Fanciulli sono condotti al Tempio, e i profeti annunziano di loro meraviglie ».

(2) I principali sostenitori di influenze buddistiche nel Vangelo sono:

R. Seydel, *Das Evangelium von Jesu in seinen Verhältnissen zur Buddha-Sage und Buddha-Lehre*. Leipzig 1882; A. T. Edmunds, *Buddhist and Christian Gospels*[3], Tokio 1905. 22-48.

Hanno contestato i pretesi paralleli:

E. Windisch, *Buddhas Geburt und die Lehre von der Seelenwanderung* in: *Abhandlungen der philolog-hist. Klasse der Kgl. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften* 26 (Leipzig 1909) 220; C. Clemen, *Buddhistische Einflüsse im N. T.* in: *Zeitsch. f. neutest. Wissenschaft* 17 (1916) 128-138; L. de la Vallée Poussin, *Le Buddhisme et les Évangiles canoniques* in: *Rev. bibl.* NS 3 (1906) 353-381; *Religions de l'Inde* apud Alès, *Dictionnaire Apologétique* 9 (Paris 1913) 646-702.

I confronti stabiliti sarebbero:

1. La regale discendenza del Buddha = *Mt.* 1, 1-17, *Lc.* 3, 23.
2. La sua concezione verginale = *Lc.* 1, 26-38.
3. La sua nascita durante un viaggio della madre = *Lc.* 2, 1-6.
4. La presentazione al Tempio = *Lc.* 2, 22-24.
5. Una profezia sulla sorte del Buddha pronunciata da un vecchio asceta = *Lc.* 2, 25-32.

Questi paralleli sono certamente sorprendenti, ma un riassunto della leggenda intorno all'infanzia del Buddha farà conoscere se sia il caso di parlare di derivazioni.

Secondo quanto risulta dal *Lalitavistara* e dal *Tripitaka,* il Buddha che aveva vissuto un numero straordinarie di vite, accondiscendendo alle preghiere degli dèi, accettò di ricomparire di nuovo nel mondo. Discese dal cielo degli dèi Tushiti in forma di bianco elefante, penetrò nel seno della virtuosa Mâjâ, sposa del re Suddhodana, e ne uscì nove mesi più tardi dal fianco destro, mentre la madre passeggiava nel giardino di Lumbini presso Kapalavattu. Gli dèi Indra e Brahmà assisterono con gioia alla sua apparizione, e lo ricevettero sopra un panno nelle loro braccia. Dopo che i Nagos lo ebbero bagnato, egli si alzò, fece alcuni passi e gridò: « ecco la mia ultima nascita ».

Com'è di regola per le madri dei Bodhisatva, sua madre morì otto giorni dopo averlo messo alla luce, e egli fu allevato dalla sorella di Mâjâ, seconda sposa di Suddhodana.

Questa, secondo il costume, lo portò al Tempio, ed appena il Buddha ne ebbe oltrepassata la soglia, le statue degli dèi che l'adornavano, si alzarono e si prosternarono al suo passaggio.

Al momento stesso della sua nascita, un solitario dell'Imalaja, chiamato Asita, avendo udito gli dèi in gran festa, ne do-

mandò la causa e gli fu risposto: « il futuro Buddha, pregevole gemma senza paragone, è nato nel mondo degli uomini per la salute e la felicità nel villaggio di Çakias nel paese di Lumbini, e perciò noi siamo soddisfatti e pieni di gioia » (1).

Il saggio allora volò al villaggio di Çakias, chiese di poter vedere il neonato, e mentre il padre glielo mostrava, egli, osservati attentamente i 32 segni principali e gli 82 secondari, lo prese sulle sue braccia, e dette in lacrime. Il padre, credendo che qualche pericolo sovrastasse al bambino, chiese angosciosamente il perchè del pianto, ed il vecchio rispose: « perchè questo fanciullo non sarà, come voi pensate, un re sovrano, ma un Buddha, ed io morirò prima che egli cominci a predicare la legge della salute ».

Dopo questo breve riassunto possiamo vedere cosa valgono i pretesi paralleli:

1. Al momento della concezione del Buddha il padre e la madre vivono nel palazzo di Lumbini e regnano sovrani nel paese di Kapalavattu; al momento della concezione di Gesù, Maria e Giuseppe, sebbene discendenti da stirpe regia, vivono col lavoro nella umile e povera Nazaret.

2. Quando il Buddha penetrò nel seno di Mâjâ, questa era maritata da più anni con Suddhodana; quando il figlio di Dio s'incarnò nel seno di Maria, questa era ancora fidanzata a Giuseppe. Il Buddha penetrò nel seno di Mâjâ nella forma di bianco elefante e vi restò nove mesi, avvolto in un padiglione di gemme preziose e di profumi, ebbe soltanto apparentemente il padre e la madre; il Figlio di Dio s'incarnò nel seno purissimo di Maria Vergine, vera madre di Gesù. Secondo i Vangeli, Maria, al momento della concezione e della nascita di Gesù era vergine; secondo i più antichi testi bud-

(1) De la Vallée Poussin in: *Rev. bibl.* p. 366.

disti Mâjâ, invece, viveva col proprio marito secondo il modo ordinario dei coniugi. Che se alcuni testi parlano della verginità di Mâjâ, questi sono più recenti dei Vangeli.

3. Il Buddha venne alla luce mentre Mâjâ andava, per piacere, a passeggio nel giardino di Lumbini; Gesù nacque mentre Giuseppe e Maria si recavano da Nazaret a Betlehem in forza di una legge imperiale.

4. Quando il Buddha fu portato al Tempio le statue degli dèi si inchinarono per adorarlo; Gesù fu portato al Tempio per essere offerto in sacrificio a Dio.

5. La scena di Asita è quella che viene più comunemente messa in confronto con quella di Simeone, giacchè là abbiamo un vecchio che si porta, spinto da virtù magiche, al palazzo per vedere il futuro Buddha, come qui Simeone, mosso dallo Spirito, si recò al Tempio, ambedue presero il bambino nelle braccia, predissero il futuro dello stesso, e in ambedue fu presente il pensiero della morte vicina.

Abbiamo già fatto osservare che alcune coincidenze, alcuni tratti simili, nelle diverse religioni, non provano niente quando possano essere spiegate per l'azione di fattori indigeni: e qui nel parallelo fra Asita e Simeone dobbiamo applicare tale principio, poichè niente di più comune nell'India delle conversazioni fra gli dèi e gli uomini, come niente di più comune nella teologia del V. e N. T. delle relazioni fra gli angeli e gli uomini; niente di più naturale di vedere i Devas e gli Angeli rallegrarsi della nascita di un Salvatore, ma niente di più dissimile che la tristezza di Asita e la gioia di Simeone; e niente di più naturale di una predizione sul futuro destino del fanciullo — sebbene soltanto Simeone profetizzi: Asita interpreta segni certi.

Sono due diversi mondi che ci stanno davanti; ed ogni parallelo perde quindi il suo significato. Simeone lo si comprende bene, e non è al di fuori di elementi giudaici pre-

cristiani, come Asita resta bene nel quadro delle concezioni buddistiche. L'Edmunds (1) crede però di trovare una derivazione verbale del *Gloria* dalle parole dei Devas; difatti, egli dice, se si toglie la parola « *nato* » si ha un ottimo confronto colle parole di S. Luca:

(nato)	nel mondo degli uomini	per utilità e felicità.

che corrisponderebbero ai due stichi:

ἐπὶ γῆς εἰρήνη ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία

L'Edmunds ritiene autentica la lezione εὐδοκία che, come abbiamo osservato alla spiegazione del testo, è molto dubbia, e non ha nel parallelismo il termine corrispondente.

Di più, come si può stabilire fra i due testi un parallelo, quando: 1) nelle parole dei Devas manca il primo stico: « *Gloria in altissimis Deo;* 2) quando le parole dei Devas sono occasione della visita di Asita, mentre in S. Luca il canto degli angeli non ha alcuna relazione colla scena di Simeone; 3) quando, infine, il senso delle parole è nei due testi diametralmente opposto? Il De la Vallée-Poussin traduce: « È nato fra gli uomini per salvare (tutte le creature), per rendere felici nell'attesa della salute ».

Il Buddha cioè apporta dei rimedi utili e piacevoli, che serviranno al possesso del vero bene, il Nirvâna (2).

Così sparisce e resta senza importanza il parallelo verbale.

Concludendo: « perchè questi paralleli potessero essere significativi di influssi o di una comune origine abbisognerebbero, oltre la somiglianza dei temi, anche le coincidenze dei tratti accessori. Se la vergine avesse concepito per un raggio di sole, noi ammetteremmo un dato di folklore abbellito nel Mahâbhorata e che si ritrova un po' ovunque; se Simeone

(1) Buddhist and Christian Gospels[3]. p. 48.
(2) De la Vallée Poussin in: *Rev. bibl.* 3.

avesse ammirato sui piedi del fanciullo rughe meravigliose potrebbe essere probabilmente un doppione di Asita. Ma tali particolari mancano nella trattazione dei temi paralleli, e le coincidenze nel particolare provengono da ciò che la somiglianza del tema porta una somiglianza di espressione e di rappresentazione » (1).

§ 4. — Il racconto dell'Infanzia di Gesù in S. Matteo e la biografia di Augusto scritta da Svetonio.

Come per il racconto di S. Luca, così anche per quello di S. Matteo sono state indicate dalla critica radicale alcune derivazioni precise. Il Völter pretende che la successione episodica dei cap. 1 e 2 di S. Matteo sia modellata sulla biografia di Augusto scritta da Svetonio. E crede trovarne i seguenti paralleli:

Come S. Matteo comincia con una genealogia che mostra la discendenza di Gesù da Abramo, da David e Salomone, così Svetonio comincia la biografia di Augusto con la storia delle origini degli Ottavii, fin da Tarquinio Prisco e Servio Tullio (2);

Come S. Matteo prova che Gesù non fu generato da un comune padre mortale, ma in modo soprannaturale, così Svetonio sa che simile cosa può essere raccontata sulla nascita di Augusto (3);

Come in S. Matteo Giuseppe è avvertito in sogno sulla maternità di Maria e sulla missione del figlio, così in Svetonio, Ottavio, padre di Augusto, sognò la grandezza futura del figlio (4);

---

(1) De la Vallée Poussin in: *Dictionnaire Apologétique* col. 692.

(2) *August.* cap. 2.

(3) Ved. la citazione già riportata a pag. 281.

(4) « Eadem Atia priusquam pareret, somniavit intestina sua ferri ad sidera, explicarique per omnem terrarum et caeli ambitum. Somniavit et pater Octavius, utero Atiae jubar solis exortum » 94, 4.

Come in S. Matteo Betlehem fu designata per la nascita del Messia, così in Svetonio la piccola Velletri apparisce designata, fin da antico, per la nascita del dominatore del popolo romano (1);

Come a Gerusalemme si diffuse l'annunzio dell'arrivo dei Magi, così a Roma fu annunziato che, per un prodigio avvenuto a Velletri, sarebbe nato il re dei romani;

Come i Magi videro in Oriente la stella che prediceva la nascita del re dei Giudei, così il Matematico Teogene osservò la stella sotto la quale era nato Augusto e che indicava la sua grandezza (2);

Come gli scribi risposero ad Erode che da Betlehem sarebbe nato il duce dei Giudei, così Nigidio affermò in Senato che era nato con Augusto il Salvatore del mondo (3);

Come Erode fece uccidere tutti i fanciulli in Betlehem, così il Senato Romano, ordinò che non fosse allevato nessun fanciullo (4).

---

(1) « Velitris antiquitus tacta de coelo parte muri, responsum est eius oppidi civem quandoque rerum potiturum: qua fiducia Veliterni, et tunc statim et postea saepius pene ad exitium sui cum populo Rom. belligeraverant, sero tandem documentis apparuit ostentum illud Augusti potentiam portendisse » 94, 2.

(2) « In secessu Apolloniae Theogenis Mathematici pergulam, comite Agrippa adscenderat; cum Agrippae, qui prior consulebat, magna, et pene incredibilia praedicerentur, reticere ipse genituram suam, nec velle edere perseverabat metu ac pudore, ne minor inveniretur. Qua tamen post multas adhortationes, vix et cunctanter edita, exsilivit Theogenes, adoravitque eum. Tantam mox fiduciam fati Augustus habuit, ut thema suum vulgaverit, nummunque argenteum nota sideris Capricorni, quo natus est, percusserit » 94, 12.

(3) « Quo natus est die, cum de Catilinae coniuratione ageretur in curia et Octavius ad uxoris puerperium serius affuisset, nota ac vulgata res est P. Nigidium, comperta morae causa, ut horam quoque partus acceperit, affirmasse, dominum terrarum orbi natum ». 94, 5.

(4) « Author est Julius Marathus, ante paucos quam nasceretur menses prodigium Romae factum publice, quo denuntiabatur regem

Questi paralleli, che si trovano nella biografia di Augusto — dice il Völter (1) — fanno l'impressione che la nascita del Cristo in S. Matteo sia, con voluta intenzione, modellata su la storia della nascita di Augusto in Svetonio.

A noi sembra però che, più che il parallelismo stabilito del Völter, sia qui sorprendente la differenza; giacchè in Svetonio ci troviamo davanti ad un ordine di idee sostanzialmente opposto a quello di S. Matteo.

Che momenti uguali della vita di importanti personaggi siano tracciati nella medesima successione non deve far alcuna meraviglia, ed è naturale che uno scrittore, dovendo narrare l'Infanzia di un illustre personaggio, cominci col darne la discendenza e narrarne i fatti principali. Ma se noi osserviamo e leggiamo la biografia di Augusto scritta da Svetonio, dobbiamo constatare questo duplice fatto: prima scrive realmente la storia, poi ne riporta le superstizioni. Difatti Svetonio, dopo aver data la discendenza degli Ottavi, passa subito a narrare la nobiltà del sangue dei genitori di Augusto tanto da parte paterna quanto materna, narra poi il giorno della nascita, il nome che gli fu imposto e le sue prime avventure all'età di 4 anni, di 12, e di 16. Detto tutto questo, narra le cinque guerre civili, il valore di Augusto e tutta la sua vita pubblica e, soltanto sul finire del libro, parla delle sue superstizioni, della credenza ai sogni che egli faceva o che altri facessero di lui, e in fine nel capitolo XCIV dice: « e poichè siamo venuti a questo punto, non sarà fuori proposito riferire ciò che accadde prima che nascesse, nella sua nascita, ed in seguito, per cui si potè congetturare e presentire la futura sua

---

pop. Rom. Naturam parturire; Senatum exterritum censuisse, ne quis illo anno genitus educaretur; eos qui gravidas uxores haberent, quod ad se quisque spem traheret, curasse ne senatus consultum ad aerarium deferretur ». 94, 3

(1) *Die Evangelischen Erzählungen* p. 100-104.

grandezza e perpetua felicità ». E in tutto il capitolo sono riportati quei tratti che il Völter ha preso per porre in parallelo a S. Matteo. Ma, come vedesi, Svetonio dà quelle notizie intorno alla vita di Augusto allo stato leggendario; perchè egli, da vero storico, ha già descritta la vita dell'infanzia. Se dunque S. Matteo dipendesse da Svetonio, ed avesse voluto adattare a Gesù le leggende di Augusto, scrivendo in tempi non più leggendari ma storici, quando tali cose erano ritenute incredibili, avrebbe dovuto fare le dovute distinzioni, raccontare la vera nascita di Gesù da Giuseppe e Maria, e poi magnificare ancora Gesù col narrare ciò che di lui era creduto e ciò che si raccontava di meraviglioso intorno alla nascita.

Infine come S. Matteo può dipendere da Svetonio? Questi nacque circa l'anno 69, ma, a quella data, il Vangelo di S. Matteo era già stato pubblicato. Ammettiamo per un momento che S. Matteo abbia conosciuto le leggende intorno alla nascita di Augusto per altra via, ed abbia per una voluta concorrenza riportarle al Cristo; allora avrebbe egli dovuto immaginare per il Cristo meraviglie più grandi di quelle raccontate per Augusto poichè, non si può negare, che come figura fantastica Augusto è più meraviglioso di Gesù.

§ 5. — Il racconto della visita dei Magi in Matteo 2, 1, 16, e la visita di Tiridate all'Imperatore Nerone in due capitoli di Dione Cassio.

La visita dei Magi in S. Matteo è considerata da molti critici come una trasformazione del viaggio compiuto nell'anno 66 d. C., dal re dei Parti, Tiridate, che « con tre Magi carichi di doni venne in Italia per rendere omaggio a Nerone » (1).

Se Nerone, l'anticristo, aveva ricevuto l'omaggio dei re

(1) Charles Guignebert, *La vie cachée de Jesus*, p. 47.

e saggi dell'Oriente, non doveva anche il Cristo, vero re, ricevere tali omaggi? Di qui la possibilità che un autore cristiano abbia fatto accadere intorno alla culla di Gesù ciò che era accaduto all'anticristo.

Le somiglianze stabilite da A. Dieterich (1) sono tre:

1° Tiridate e il suo seguito vengono detti Magi = *Mt.* 2, 1-7.

2° Tiridate venera Nerone gettandosi ai suoi piedi = *Mt.* 2, 2.

3° Tiridate ritornò per altra strada da quella onde era venuto = *Mt.* 2, 17.

La storicità del viaggio di Tiridate a Roma non può essere messa in dubbio, perchè è garantita da Svetonio, da Plinio e da Dione Cassio.

Mentre Svetonio (2) nota solo la presenza di Tiridate in Roma, Plinio (3) chiama lui ed il seguito col nome di Magi, ma la descrizione del viaggio con tutti i particolari è data soltanto da Dione Cassio.

Per comprendere dunque la forza dei paralleli presentati conviene riassumere i due ultimi paragrafi del libro 42 e del libro 43 di Dione Cassio.

Il possesso dell'Armenia era disputato fra Romani e Parti; subito dopo la salita al trono di Nerone, i Parti col loro re Vologeses occuparano questa regione, e l'Imperatore mosse loro guerra inviando Corbulo, uomo esperto nell'arte militare, al quale diede una autorità così piena, quale fino allora nessuno aveva avuto. Nerone era certo che Corbulo colla

---

(1) A. Dieterich, *Die Weisen aus dem Morgenlande* in: *Zeitschr. f. neust. Wissenschaft* 3 (1902) 1-14; *Soltau Die Geburtsgeschichte Jesu Christi*, 36 s.; Völter, *op. cit.*, 103.

(2) Svetonio, *Nero* 13.

(3) Plinio, *Hist. Nat.* 30, 16 « Magus ad eum Tiridates venerat... magos secum adduxerat ».

sua giustizia e prudenza avrebbe vinto i barbari; e non s'ingannò.

I due ultimi paragrafi del libro 42 descrivono le diverse vicende di questa lotta fra Corbulo da una parte, e Vologeses, insieme al suo fratello Tiridate, dall'altra, che finì con un armistizio per il quale Tiridate si dichiarò pronto a ritenere il regno dell'Armenia in nome di Nerone, come re vassallo. Venne scritto a Roma per l'approvazione del trattato, ed essendo piaciuta all'imperatore la soluzione, Tiridate si incamminò per l'Italia onde ricevervi la corona dalle mani dell'Imperatore.

Col cap. 43 comincia la superba descrizione del viaggio: fu uno splendido trionfo attraverso tutte le regioni dove egli passò, dall'Eufrate a Roma. Egli era ancora nel fiore degli anni, pieno di robustezza e di bell'aspetto, cavalcava con a lato la sua sposa che portava un elmo d'oro, affinchè, secondo il costume del suo paese, non fosse guardata. Il suo seguito era costituito da 3000 cavalieri Parti ed altrettanti Romani. Il viaggio durò 9 mesi, ed al suo arrivo nelle diverse città, queste venivano ornate ed abbellite, mentre feste e giochi le riempivano d'allegrezza. Le spese del viaggio erano sostenute dalla cassa di stato, e costarono 200000 dramma al giorno.

Al confine d'Italia Tiridate fu accolto con sommi onori, gli furono messi a disposizione cocchi, inviati da Nerone, con i quali viaggiò per l'Agro Piceno fino a Napoli. Incontratosi qui con Nerone, piegò i ginocchi a terra, e elevando le mani lo venerò come suo Signore.

A Nerone piacque quest'atto d'omaggio e questo umile atteggiamento; lo ricevè benignamente, lo invitò a prendere parte ai giochi gladiatorii di Pozzuoli, ove fu ammirata la precisione di Tiridate nel tiro, perchè dal luogo ove sedeva, con un sol colpo uccise due tori.

Ma tutto questo non era che un preludio, dovendo le ac-

coglienze ufficiali aver luogo a Roma, dove Nerone avrebbe imposto il diadema sul capo di Tiridate.

E qui segue, con colori superbi, la descrizione dei preparativi della festa. Tutta la città di Roma era illuminata ed ornata, una grande quantità di popolo era accorsa da tutte le parti. Nella notte precedente alla festa erano stati fatti preparativi; di buon mattino i soldati erano in parata con le armi che lucevano come folgori, il fòro era già pieno di folla, e i tetti delle case per la grande affluenza erano ripieni di spettatori.

All'ora stabilita, Nerone entrò nel fòro seguito da tutto il Senato e dalla guardia pretoriana, e andò a porsi sulla sedia imperiale. Dopo si avanzò Tiridate con tutto il suo seguito, accompagnato da due ali di soldati, e giunto davanti a Nerone lo venerò come aveva fatto a Napoli. Il popolo a questo punto diede in un grido di gioia e in acclamazioni. Questa manifestazione improvvisa rese un po' timido Tiridate che restò per un momento muto, ma poi, fattosi silenzio, riprese coraggio, e disse: « Io, o Signore, nipote di Arsaco, fratello dei re Vologeses e Pacoro, sono tuo servo, e sono venuto da te, mio Dio, per venerarti come Mitra (καὶ ἦλθον τε πρὸς σὲ τὸν ἐμὸν θεὸν προσκυνήσων σε, ὡς καὶ τὸν Μίθραν) e sono qui per fare ciò che ordini perchè nelle tue mani è la mia sorte ».

Al che Nerone rispose che lo costituiva re dell'Armenia, ma che lui e suo padre intendessero bene l'esser ciò in suo potere, perchè a lui solo spettava il dare o togliere i regni. Fattolo quindi avvicinare a sè, mentre Tiridate cadeva in ginocchio, egli gli impose il diadema. Questo atto fu di nuovo causa di clamori ed acclamazioni. Segue infine, la descrizione delle feste e dei giochi nei teatri dove Nerone si presentava al pubblico suonando la cetra.

L'impressione che Tiridate riportò di Nerone non fu buona, e si meravigliò come Corbulo, così intelligente, avesse po-

tuto restare al servizio di tale padrone. Ricevè dall'Imperatore molti doni del valore di 200000 sesterzi, gli fu dato il permesso di riedificare la città di Artaxata e a questo scopo gli furono dati anche molti operai. Non ritornò per l'Illirico e lo Ionio, ma imbarcatosi a Brindisi navigò fino a Durazzo, vide le belle città dell'Asia Minore, ammirando la potenza dell'Impero romano.

Dopo aver riportato sommariamente la descrizione del viaggio di Tiridate e non soltanto alcune frasi staccate, ci si può domandare se coloro che vogliono vedervi l'originale del racconto di S. Matteo l'abbiano mai letto!

Se nella situazione generale certi particolari, materialmente presi, corrispondono a quelli di S. Matteo, quale differenza nelle circostanze!

Qui un corteo di carrozze e cavalieri, là pochi viaggiatori orientali; qui un re col suo seguito trionfale, là due o tre saggi; qui feste e giochi per tutte le città ove passa il corteo, là niente di tutto ciò, che anzi Erode e la città di Gerusalemme si turbano al loro arrivo; qui un trionfo che dura 9 mesi e molto costoso, là un umile viaggio che si direbbe neanche notato; qui una storia politica, in S. Matteo una pura storia religiosa: Tiridate va in Roma per ricevere una corona, là i Magi vanno alla ricerca del Bambino per onorarlo come re.

Coloro che vedono in S. Matteo una derivazione da questa descrizione, coloro che dicono che questa fu riportata nel Vangelo con spirito anticesareo e per mostrare Gesù superiore a Nerone, spieghino allora, perchè la scena è rimpicciolita, privata di ogni fatto di magnificenza e di potenza? Come S. Matteo può stare a paragone di Dione? Che ragionamento sarebbe mai quello di Matteo: « vedete che gli onori resi al vostro Nerone sono stati pure resi al nostro Salvatore »?

Otterrebbe l'effetto contrario, perchè Gesù in questo avvenimento apparirebbe inferiore a Nerone!

L'effetto sarebbe contrario allo scopo che vorrebbesi ottenere, mentre rimarrebbe inesplicabile, come, per esempio, nel Vangelo non sia stato detto che i Magi onorarono Gesù come Dio, formando così la opposizione a Nerone.

Che Tiridate abbia fatto ritorno in patria per altra strada da quella dalla quale era venuto è più che comprensibile. Egli volle approfittare di questa occasione per vedere altri luoghi e altre città, come fanno tutti i viaggiatori. Questo particolare non ha nessuna importanza, mentre nel racconto di S. Matteo è intimamente legato allo svolgimento del medesimo.

Se alcune parole (προσκυνῆσων = προσκυνῆσαι *Mt.* 2, 2) suonano identiche, vuol dire semplicemente che una medesima veste ricopre un pensiero differente. Tiridate onora Nerone come Dio; in S. Matteo invece è ricordato un puro atto di saluto orientale. Che i Magi davanti a Gesù, per un lume superiore, siano stati avvertiti del carattere divino del Bambino è possibile, ma ciò non è detto nel testo, dove viene usato anche da Erode lo stesso vocabolo (*Mt.* 2. 9).

Ed, infine, come spiegare nella descrizione del racconto il motivo diverso dal viaggio dei Magi a Gerusalemme? Nel viaggio di Tiridate non vi è nessuno accenno alla stella, mentre in S. Matteo forma il motivo principale. È per l'apparizione della stella che i Magi si sono messi in viaggio, è la nuova apparizione della medesima stella a Betlehem che dà loro la certezza che i loro calcoli sono bene esatti; in una parola la stella è intimamente legata alla storia dei Magi, mentre non c'è nulla di simile nel viaggio di Tiridate.

Che se invece di pretendere la dipendenza letteraria di S. Matteo da Dione Cassio, si limitassero i nostri critici a sostenere che S. Matteo sia stato influenzato dalla notizia che ne poteva avere avuto, allora basterebbe rispondere che Tiridate fece il viaggio nell'anno 66, ma a quella data il Vangelo di S. Matteo era già stato pubblicato.

CONCLUSIONE.

Il Vangelo dell'Infanzia riposa sulla testimonianza della Madre di Gesù.

Dall'esame minuzioso e critico dei testi nei quali è contenuta la narrazione delle origini umane di Gesù, e dallo studio dell'ambiente storico nel quale essi sono stati redatti, risulta solidamente dimostrato quanto segue:

I. — I primi due capitoli del Vangelo di S. Matteo, pubblicati circa l'anno 45 (1), nella loro struttura grammaticale e letteraria formano un tutto omogeneo, e argomenti di autorità interna ed esterna reclamano che essi siano stati scritti dalla stessa mano che ha scritto il Vangelo, del quale sono parte integrante (2).

II. — I due primi capitoli del Vangelo di S. Luca si presentano nello stile spiccatamente differenti da tutti gli altri capitoli; la forma completamente semitica nella veste greca dimostra la preesistenza di documenti ebraici, tradotti e riuniti insieme dalla stessa mano, che ha scritto il Vangelo (3).

(1) Cf. Hild-Höpfl, *Introductionis in sacros utriusque Testamenti libros compendium* 3, 11-15.

(2) Ved. pp. 61-63.

(3) Ved. pp. 67-75.

La critica interna ed esterna dimostra esaurientemente che sono parte della prima redazione del Vangelo (1), pubblicato circa l'anno 62 (2).

III. — L'accordo sostanziale dei due Evangelisti in quello che è lo spirito della narrazione, e la differenza degli episodi narrati, stanno a dimostrare la preesistenza di una tradizione, la quale è pervenuta loro per diverse vie, o dalla quale hanno raccolto tutti e due quello che serviva meglio al loro scopo (3).

IV. — Questa tradizione conserva in ambedue i racconti un carattere prettamente palestinese (4): ai dati cronologici e geografici corrispondono le idee religiose dei personaggi che sono messi in scena; e il centro di tutto il racconto, la concezione verginale di Gesù — fatto unico nella storia delle religioni — è vagamente presentita dal popolo giudaico sebbene chiaramente annunziata dal Profeta Isaia (5).

V. — Questa tradizione non può esser frutto di idealizzazione della primitiva Chiesa, perchè il tono, la sobrietà, anzi la riservatezza del racconto dell'Incarnazione di Dio, le idee messianiche prevalentemente nazionali, l'umiltà e la povertà che aleggiano intorno alla culla del Bambino Gesù, escludono qualunque idealizzazione, la quale se ci fosse stata, avrebbe dato al racconto un processo assolutamente diverso, come è accaduto più tardi nei Vangeli apocrifi (6).

VI. — La credenza sicura al concepimento verginale di Gesù, e la conoscenza dei principali episodi dell'Infanzia in

---

(1) Ved. p. 67.
(2) Cf. Höpf, *op. cit.*, p. 59 s.
(3) Ved. pp. 178-180.
(4) Ved. pp. 63, 175 s.
(5) Ved. pp. 284-287.
(6) Ved. pp. 258-264.

tutte le chiese apostoliche del principio del II secolo [1], sono una prova della ininterrotta tradizione apostolica, che non viene diminuita dall'apparente silenzio degli altri scritti del Nuovo Testamento, pienamente giustificabile dal fine che si proposero i singoli autori, che non era quello di dare una lunga e completa biografia di Gesù [2]

Una volta ammessi questi capisaldi si può arrivare a stabilire, per induzioni fondate sul testo, la primitiva fonte della tradizione, e come gli Evangelisti l'abbiano conosciuta?

* * *

L. Conrady e A. Resch, in due lavori relativamente recenti, hanno tentato di ricondurre le narrazioni di S. Matteo e di S. Luca ad un primitivo Vangelo dell'Infanzia, dal quale avrebbero attinto le loro notizie.

Il Conrady [3] fa dipendere S. Matteo e S. Luca da un documento, scritto prima in ebraico e tradotto poi in greco, che non differiva dal Vangelo apocrifo dell'Infanzia conosciuto sotto il nome di Protevangelo di Giacomo.

Per sostenere questa ipotesi l'autore citato ricorre a delle combinazioni e a delle conclusioni assolutamente arbitrarie, senza dire che il Protevangelo di Giacomo derivando, come gli altri vangeli apocrifi dell'Infanzia, dai Vangeli canonici, non può essere stato la fonte dei medesimi.

Il Resch [4] invece, molto più seriamente, ammette che S. Matteo e S. Luca hanno attinto ad una fonte comune, la

---

[1] Ved. pp. 250-255.

[2] Ved. pp. 226-233.

[3] *Die Quelle der kanonischen Kindheitsgeschichte Jesus.* Göttingen 1900.

[4] *Das Kindheitsevangelium nach Lukas und Matthaeus unter Herbeiziehung der aussercanonische Paralleltexte* in: *Texte und Untersuchungen* 10, 5, Leipzig 1897.

quale consisteva in un vero Vangelo dell'Infanzia di Gesù col titolo « *toledoth Jesu* » e che, pubblicato in ebraico, sarebbe stato ben presto tradotto in greco. Le divergenze che esistono tra i due racconti nei due Evangelisti proverrebbero dal fatto che essi non si sono serviti delle medesime parti della raccolta. Nella ricostruzione ebraica che ne ha fatto, ha seguito l'ordine di Taziano, mettendo in principio la genealogia di S. Matteo.

Bisogna pur confessare che il paziente lavoro del Resch non riesce a convincere neanche i volonterosi: le due narrazioni di S. Matteo e di S. Luca conservano un tono ed uno stile così differenti da apparire indipendenti l'uno dall'altro. S. Matteo dà la genealogia di Giuseppe per Giacobbe; S. Luca per Eli; ora è impossibile che una e medesima raccolta contenesse due genealogie così differenti. Inoltre S. Matteo riferisce che Giuseppe dovrà imporre il nome a Gesù, mentre S. Luca riferisce che sarà Maria; infine S. Matteo fa gravitare tutti gli avvenimenti intorno a Giuseppe, S. Luca invece, intorno a Maria. È impossibile che una e medesima raccolta avesse due centri così distinti. Nella unità del fatto sono divergenze queste che non possono ripetersi da un unico scrittore. S. Matteo quindi e S. Luca dipendono da una fonte diversa.

* * *

Stabilito questo principio bisogna ancora domandarsi: queste diverse fonti dalle quali dipendono i due Evangelisti erano scritte od orali? Abbiamo già visto che S. Luca (1) dipende, in parte, da documenti scritti; ma l'esame testuale lascia un grande margine per le fonti orali.

Quello che importa stabilire sopra tutto è che tanto le une come le altre fanno capo, direttamente o indirettamente, ad un ambiente intimo e famigliare, che non può essere che

(1) Ved. pp. 68-76.

quello di Giuseppe e di Maria i quali sono la parte principale di tutto il Vangelo dell'Infanzia. Difatti:

a) *Concezione verginale* — Maria è sola in casa quando riceve l'annunzio dell'Angelo Gabriele e pronunzia il *fiat* dell'Incarnazione. Si reca poi per tre mesi dalla sua parente Elisabetta, ciò che le dà occasione di venire a conoscenza dell'apparizione dell'Angelo a Zaccaria. Giuseppe, che viene informato direttamente dal cielo di quello che era avvenuto in Maria, apprende certamente i maggiori particolari dell'una e dell'altra annunziazione dalla bocca della sposa.

b) *Nascita a Betlehem* — Anche i particolari del viaggio, il momento del parto e l'annunzio dell'Angelo ai pastori, senza escludere che possan provenire agli Evangelisti da qualche superstiste di coloro che andarono alla grotta, derivano da Maria e da Giuseppe ai quali i pastori raccontarono le cose udite e viste nel cielo.

c) *Presentazione al tempio* — Lo stato della povertà dei genitori, la scena del pio e giusto Simeone, la presenza della profetessa Anna al tempio, le parole profetiche pronunziate da Simeone a Maria, l'impressione prodotta su i genitori, mostrano che i fatti sono raccontati dai genitori stessi, poichè questi avranno certamente voluto conoscere Simeone ed Anna.

d) *Visita dei Magi* — Pur ammettendo che il ricordo della visita dei Magi sia stato conservato dagli abitanti di Gerusalemme e da quelli di Betlehem, le particolarità della riunione del Sinedrio, del colloquio segreto con Erode, della partenza improvvisa per altra strada, possono provenire soltanto dai genitori i quali, ricevendo i doni, ebbero occasione di interrogare i visitatori e di conoscere le circostanze del loro viaggio.

e) *Fuga in Egitto, Ritorno in Palestina, Ritrovamento di Gesù al Tempio* — Anche questi episodi fanno parte dei ricordi intimi della Sacra Famiglia.

I particolari della circoncisione di Giovanni, della uccisione dei fanciulli a Betlehem, ordinata da Erode, mentre possono provenire da ricordi locali, perchè gli avvenimenti della casa di Zaccaria « si spargevano per tutta la montagna della Giudea » (1) e a Betlehem potevano vivere ancora le madri orbate dei figli, è pure presumibile che provengano dai genitori di Gesù, i quali al loro ritorno dall'Egitto ebbero certamente cura di conoscere tra i loro parenti ciò che era avvenuto dopo la loro partenza da Betlehem.

Maria e Giuseppe restano quindi i testimoni più sicuri del Vangelo dell'Infanzia, e soltanto alcuni episodi del medesimo possono provenire da altri testimoni viventi ancora quando scrivevano S. Matteo e S. Luca.

Ora di questi ne restavano veramente pochi: Zaccaria ed Elisabetta, essendo già avanzati in età al momento della nascita di Giovanni, erano certamente morti; lo stesso dicasi di Simeone che è rappresentato come uomo che attendeva vicina la morte, e di Anna che aveva più di 84 anni; i Magi, una volta ritornati in Oriente, era difficile rintracciarli. Restavano dunque soltanto i pastori, Giuseppe e Maria. Dei pastori solo i giovanissimi potevano sopravvivere in quell'epoca: si dirà che di già molto avanti era morto Giuseppe, ma bisogna subito osservare che la sua testimonianza non si perse con la sua morte, essa restò nel tesoro delle notizie che conservava nel suo cuore Maria, che divenne così, per disposizione mirabile della Divina Provvidenza, la principale fonte del Vangelo dell'Infanzia.

* * *

Alla morte di Gesù, Maria, che stava ai piedi della Croce con le altre pie donne, essendo stata affidata al prediletto Giovanni, entrò a far parte della comunità gerosolimitana.

---

(1) *Lc.* 1, 65.

Negli *Atti degli Apostoli* infatti [1] è detto che, dopo l'Ascensione di Gesù, gli Apostoli stavan riuniti nel Cenacolo « perseverando nella preghiera con le donne, con Maria madre di Gesù, e i fratelli di Lui ». Ora è questo primo Cenacolo che racchiude il deposito e la depositaria di tutte le notizie del Vangelo dell'Infanzia. Su tutti gli Apostoli è disceso lo Spirito Santo, e Maria resta per essi ancora « *l'ancella del Signore* »: è il più caro tesoro dopo la partenza di Gesù. È naturale che, nella buona e soave comunione di sentimenti, gli Apostoli l'abbiano interrogata intorno all'infanzia di Gesù, e che Essa sapendo di trovar fede, abbia raccontato ora questo, ora l'altro episodio.

S. Matteo e S. Luca hanno potuto udire da Maria tale narrazione? S. Matteo era Apostolo ed è stato necessariamente fra coloro che hanno goduto della presenza di Maria, e da Lei può avere inteso molti episodi, i quali trasmessi di bocca in bocca devono essere stati ben presto conosciuti anche nelle primitive comunità da coloro ai quali rivolge il suo Vangelo. S. Matteo non narra, come abbiamo già notato [2], la storia completa dell'Infanzia; egli sceglie solo quei fatti che servon meglio a comprovare l'avveramento di antiche profezie; ma perchè la sua argomentazione fosse più efficace era necessario che tanto i fatti, quanto le profezie fossero conosciute nell'ambiente nel quale scriveva. Anche la sua forma narrativa manifesta questa dipendenza da tradizioni: gli annunzi dell'Angelo introdotti con le medesime parole, gli ordini dati ed eseguiti raccontati con le indentiche espressioni hanno qualche cosa di artificiale, atto a ritenersi facilmente a memoria, e a trasmettersi di bocca in bocca. Ciò non esclude che alcuni particolari, per es. la visita dei Magi, oltre che dalla testimonianza di Maria, possan

---

(1) *Act.* 1, 14.
(2) Ved. p. 3 s.

provenire dalle persone sopravviventi ai fatti. Come pure egli, che nella sua narrazione riguarda il lato giuridico, e che si sofferma perciò maggiormente nella persona di Giuseppe, può aver trovato notizie del medesimo, del giusto Giuseppe, in Betlehem, fra i compatriotti ed i parenti.

Ma mentre S. Matteo non indica espressamente da dove ha appreso queste notizie, S. Luca invece si richiama per ben due volte esplicitamente a Maria (1). Nella dedica del suo Vangelo a Teofilo (2) dichiara di avere indagato con cura, (ἀκριβῶς) ed appurato tutti gli avvenimenti con un'inchiesta che risaliva fin all'inizio (ἄνωθεν), ed ecco che subito dopo, quasi a conferma, seguono i due capitoli dell'Infanzia.

Non può dirsi con certezza se S. Luca abbia conosciuto la Madre del Signore e udito da questa il racconto, perchè quando S. Paolo si reca per la prima volta a Gerusalemme (3) non vi trova altri che S. Pietro e Giacomo. Maria, tanto ora che nel secondo viaggio, quando Paolo era accompagnato da S. Luca (4), non è più ricordata tra i membri della comunità. Ma se S. Luca direttamente non ha potuto interrogare Maria, avrà certamente avuto cura, conforme a quanto si era proposto, d'interrogare gli altri membri ancora viventi che avevano avuto il privilegio di conoscere Gesù e Maria.

Alcuni critici inglesi (5) hanno, con fine esame psicologico, osservato che la narrazione di S. Luca ha un colorito di memoria femminile e che « uno spirito femminile domina in tutta la narrazione, inconcepibile con la trasmissione da uomo a uomo » (6) e ritrovano questo spirito particolarmente nel ri-

(1) *Lc.* 2, 19. 52.
(2) *Lc.* 1, 1-4.
(3) *Gal.* 1, 19.
(4) *Act.* 11, 18.
(5) Cf. A. Plummer, *The Annunciation* ap. J. Hastings, *Dictionary of Christ and the Gospels*, 1, 75.
(6) Ramsay, *Was Christ born at Betlehem?*, 88.

cordo delle date (I, 26. 36. 56), ed ancora nel modo delicato e casto della narrazione dei vv. 1, 24-25. 41-43. 57. 2, 5-7. 19. 35, 48, 51. arguendo che esso proviene non soltanto da una donna, Maria, ma per mezzo di una donna.

E' questa una osservazione fine, che ha una base oggettiva nella tenerezza, soavità e riservatezza dei termini, lasciandoci credere che qualcuna delle pie donne che furono compagne abituali di Maria abbia potuto entrare nella intimità di S. Luca. E che l'Evangelista sia penetrato in questo mondo femminile, ove la sua professione di medico gli dava facile accesso, è ciò che testimonia il Vangelo. Da molto tempo è stato osservato, che le donne hanno una parte principale negli scritti di Luca (1).

Dall'esame letterario dei due capitoli di S. Luca siamo stati indotti a riconoscere la preesistenza di documenti ebraici. Essi eran forse dei fogli separati, redatti da qualche anonimo della primitiva comunità cristiana, da qualche membro del Cenacolo, che aveva udito direttamente Maria, e che li aveva fissati nello scritto a ricordo ed edificazione dei fedeli stessi. È quindi possibile che S. Luca, venuto a conoscenza di quei canti poetici, indipendenti l'uno dall'altro, abbia avuto cura di conoscerne tutte

---

(1) Il Durand (*L'Enfance de Jésus-Christ*, pag. 139) osserva: « En outre de Marie, mère de Jacques et de José, de Madeleine, connues des trois premiers évangélistes, Luc fait encore mention de Suzanne, de Marthe, sœur de Marie, et de Jeanne, femme de Chuza, l'intendant d'Hérode le Tétrarque. Plusieurs des miracles exclusivement rapportés dans le troisième Evangile sont faits en faveur de femmes: la veuve de Naïm, la pécheresse du chapitre huitième, la délivrance de la Madeleine, la femme guérie d'un mal dont elle souffrait depuis dix-huit ans. Il y a encore chez lui plusieurs scènes où des femmes occupent le premier plan: le denier de la veuve, la parabole du juge inique, les filles de Jérusalem qui s'apitoient sur Jésus, l'hospitalité reçue dans la maison de Marthe et de Marie, la femme qui proclame bienheureuse la mère de Jésus. On a fait la même remarque au sujet du Livre des *Actes* ».

le particolarità storiche, e che a questo scopo si sia giovato di una delle pie donne compagne di Maria. Le caratteristiche femminili, osservate dai critici inglesi, si riscontrano appunto in tutte le parti che servono a collegare i cantici fra loro. Da questi due elementi, *tradizione orale* e *documenti scritti,* S. Luca ha formato un tutto omogeneo, e, con senso squisito di arte, ha posto il parallelismo fra la nascita di Giovanni Battista e quella di Gesù. Questo effetto artistico è specialmente visibile nella presentazione dei personaggi: di ognuno è detta una parola laudativa. Zaccaria ed Elisabetta sono rappresentati come « *ambedue giusti dinanzi al Signore* » (1, 6); Simeone « *giusto e pio che attendeva la consolazione d'Israele* » (2, 25); Anna « *la profetessa... che non usciva dal tempio servendo al Signore nel digiuno e nella preghiera* » (2, 36). Nessuna parola encomiativa invece per Maria; si direbbe che S. Luca non abbia voluto profanare l'umiltà di colei, la quale per tutti quelli che presero parte agli episodi dell'Infanzia aveva avuto una parola di lode fuor che per sè. Eppure dal quadro e dall'insieme essa è la figura più bella, la più ornata di virtù, quale realmente doveva essere la Madre del Salvatore; nell'Annunziazione rifulge la sua castità, nella visita ad Elisabetta la sua pietà e religiosità, nella purificazione la sua povertà, nelle parole di Simeone la sua rassegnazione. Essa apparisce, così, come una vivente e distinta figura storica, quale realmente doveva essere, perchè nessuna finzione o idealizzazione poteva crearne un ritratto così vivo e così bello.

S. Luca per ben due volte (1) ripete che « *Maria conservava tutte queste cose, riflettendovi nel suo cuore* ». Questa frase ha, infatti, il senso di un silenzio lungamente compresso, finchè non giunse il momento di riversarne la pienezza in altri cuori fedeli e capaci di intendere. Maria

(1) *Lc.* 2, 19. 42.

è il ricordo vivente di questo periodo della vita di Gesù e si comprende bene, che riandando col pensiero al tempo dell'infanzia di Gesù e ricordando le spontanee parole di Simeone, o le prime parole di Gesù nel tempio, dica ora che essa e Giuseppe ne restaron meravigliati, non ne intesero il senso: non lo intesero, allora, pieno e perfetto come lo intendeva Maria, ricollegando nel suo cuore gli avvenimenti dell'infanzia a quelli della vita pubblica.

Concludendo, la narrazione delle origini umane di Gesù riposa su testimonianza la più sicura: S. Luca si riporta a documenti che non possono essere posteriori agli anni 40-50, ed a tradizioni orali dei primi cristiani. S. Matteo, oltre a documenti scritti, si riporta certamente a Maria ed a tradizioni orali, specialmente dei luoghi dove aveva vissuto il giusto Giuseppe.

Giunti così al termine di questo studio, ci pare poter concludere che la critica indipendente, nonostante la sua insistenza penetrante e sottile, non è giunta ad infirmare nessuna delle credenze del Natale cristiano, nè minimamente ad intaccare l'articolo *conceptus est de Spiritu Sancto, natus ex Maria Virgine,* che è per noi fra i più cari del nostro *Credo.*

E ci è motivo di gioia raccolta e profonda la certezza che la fede nostra è la stessa che scaldava il cuore dei nostri primi fratelli in Gesù Cristo.

INDICE DEI NOMI DI PERSONA

(*I numeri indicano le pagine*).

A

Agostino (S.) 22. 29. 42. 78. 156. 184. 190.
Allen W. C. 24. 62.
Allo B. 156.
Amann E. 259.
Ambrogio (S.) 78. 94. 101. 122. 158. 184.
Argentieri D. 25.
Aristide 251 s.
Aytoun R. A. 74. 102. 105. 113.

B

Bacon B. V. 183.
Bardenhewer O. 73. 90. 92. 99.
Bauer W. 269.
Blass-Debrunner 10. 15. 92. 94. 79. 80. 81. 97. 102. 110. 113. 130.
Böklen 277.
Bonaccorsi G. 21. 123 s.
Bonnet M. 32.
Bousset W. 47. 274.
Bover J. M. 99.
Box G. 14. 75. 111. 129. 289.
Bricout J. 275.
Burkitt F. G. 49.
Buzy D. 89. 101 s.

C

Calmet A. 11. 217.
Cellini A. 295.
Cheyne A. 275. 277.
Clemen C. 39. 273. 301. 305.
Clemente d'Alessandria (S.) 23. 214.
Cirillo d'Alessandria (S.) 23.
Condamin A. 33.
Conrady S. 321.
Conybeare F. C. 50. 67.

D

Dalmann G. 35. 69. 71. 72. 75. 236.
Deonna W. 272. 281.
Dieterich A. 314.
Dio Cassius 198. 314.
Durand A. 52. 73. 190. 232. 241. 329.

E

Edmunds A. 7. 305. 309.
Epifanio (S.) 61. 185. 218. 240. 273.
Erodoto 22.
Eusebio di Cesarea 11. 68. 93. 122. 183. 185. 218.

F

Filone 24. 289.
Fonck L. 135.
Foschiani E. 195. 206.
Flavio G. 21. 24. 33. 34. 36. 78. 192. 201. 202. 205. 212.
Flunk M. 16.
Funk J. X. 251.

G

Gerhardt O. 23. 26. 28. 215.
Gesenius G. 92.
Girolamo (S.) 9., 11. 17. 22. 27. 36. 60. 68. 84. 91. 121. 122. 184. 215. 238. 240.
Giulio Africano 183.
Giustino (S.) 22. 23. 25. 67. 91. 97. 121. 237. 253. 285. 297.
Gressmann H. 279. 298.
Grimme H. 74. 102. 105. 113 s.
Guignebert Ch. 39. 47. 229. 233. 236. 292. 312.
Gunkel H. 72.

H

Harnack A. 68. 72. 104. 113. 114. 116. 141. 147. 151. 159. 170. 185. 239. 273. 290.
Heer J. M. 9. 14. 15. 49. 139. 183.
Herford T. 265.
Hetzenauer M. 5. 138.
Holtzmann H. J. 141. 146. 287.
Hontheim J. 25.
Höpfl Hild. 62. 229. 232. 320.

I

Ignazio d'Antiochia (S.) 91. 251.
Ilario (S.) 10. 240.
Ireneo (S.) 11. 15. 67. 91. 139. 254.

J

Jacquier E. 46. 49. 71. 73.
Jaussen A. 42.
Jochmann A. 50.
Joüon P. 97.

K

Kattenbusch 147.
Kepler J. 25.
Knabenbauer J. 19. 25. 71. 72. 83. 85. 99. 115. 137. 186. 208. 248.
Kneller A. 67.
Kortleitner F. X. 43. 79. 110.

L

Lagarde de P. 72. 91. 189.
Lagrange J. M. 25. 32. 41. 53. 54. 71. 79. 83. 106. 112. 123. 124. 126. 129. 145. 186. 191. 202. 206. 242. 248. 273. 283. 302.
Lattey 303.
Lebreton J. 98.
Lepin M. 285.
Lesêtre H. 22.
Lightfoot J. B. 7. 16. 76. 129.
Livio T. 198. 281.
Lobstein P. 287.
Loisy A. 61. 71. 85. 91. 94. 99. 100. 104. 106. 171. 192. 282. 291.

M

Machen J. S. 69. 82. 85. 114. 115. 124.
Mader J. 50.
Maffi P. 26.
Maldonato G. 83. 107.
Mallon A. 280.
Many S. 43.
Martini R. 280.
Marucchi O. 199. 207.
Méchineau L. 104.
Merx A. 39.
Meyer E. 281.
Minocchi L. 277.
Mitteis L. 198.
Mommsen Th. 207.
Morin G. 104.

N

Niceta (S.) 104.

O

Omodeo A. 38.
Orazio Flacco 304.
Origene 22. 25. 104. 121. 122. 127. 240. 205. 240. 267. 283.

P

Patrizi F. X. 28.
Perserico L. 25.
Petersen G. 39. 247. 281. 302.
Plinio 22. 314.
Plummer A. 5. 73. 326.
Plutarco 280.
Pistelli E. 92. 259.
Polibio 119.
Power G. 245.
Prat J. 41. 183.
Prudenzio 23. 29.
Puglisi 271. 273. 275. 305.

R

Ramsay W. M. 195. 209. 327.
Rendell-Harris J. 252.
Resch A. 72. 84. 96. 321.
Rhys J. 38. 47. 281.
Riggenbach E. 511.
Rinieri G. 208.

S

Schmiedel P. W. 38. 51. 60. 141.
Schürer E. 194.
Seydel R. 305.
Smith R. 41.
Spitta F. 69. 171.
Soltau W. 233. 301.
Steinmann A. 53. 73. 273.
Steinmetzer J. 24. 26. 273. 276.
Strabone 22. 205.
Strak-Billerbeck 7. 16. 18. 80. 111. 129. 135. 190. 235. 267. 286.
Svetonio 24. 197. 201. 281. 310. 311. 314.
Szczepanski L. 77. 90.

T

Tacito C. 22. 24. 126. 197. 204. 213.
Tertulliano 23. 45. 67. 91. 93. 99. 105. 208.
Thorburn Th. J. 289. 250.
Tischendorf 64. 94. 96. 179. 259. 265.
Tommaso (S.) 22. 25. 93. 96. 226.
Tondelli L. 227. 257.

U

Usener H. 141. 287.

V

Vaccari A. 75.
Vallée Poussin de la L. 273. 305. 307. 309.
Vogt P. 183. 186. 189.
Vogels J. 5. 7.
Völter D. 61. 67. 106. 107. 109. 142. 146. 171. 204. 312.
Virgilio M. 24. 304.
Viteau F. 75.

W

Weber 204.
Wellhausen 62.
Weiss B. 8. 71.
Wendland P. 303.
Wilcken-Mitteis 198.
Wilkinson 143.
Wilpert G. 29. 122. 217. 255 s.
Windisch 305.

Z

Zahn Th. 5. 35. 70. 204.
Zapletal V. 73. 82. 83. 85. 87. 88. 96. 99. 97. 124.
Zimmermann H. 68. 71.
Zorell J. 16. 19. 20. 30. 74. 91. 92. 96. 103. 107. 113. 118. 121. 247.

INDICE DELLE COSE E DEI LUOGHI

(*I numeri indicano le pagine*).

A

Abia 78.

Abramo 6.
Adozione presso gli ebrei 42.
Acta apostolicae Sedis 61. 64. 105.
'Almàh 284.
Amon-Râ 279.
Angora, monumento di 197.
Anima = io 105.
Anna: profetessa 134; madre della B. Vergine 259.
Anno della nascita di Gesù 213; quintodecimo di Tiberio Cesare 215.
Annunziazione a Zaccaria 81-89; a Maria 90-100.
Apocrifi vangeli dell'Infanzia 258.
Apologia di Aristide 252; di San Giustino 253.

Aramaica lingua 71.
Archelao 34.
Asa 8.
Asino e bue al presepio 122 n.
Asita 306. 308.
Augusto, nascita ed infanzia leggendaria di 310-313; anniversario della nascita di 302; culto di 303; censimento di 195.
'Ayn-Kârim 101.

B

Benedictus 113. 174.
Betlehem 21. 27.
Betsabea 8. 58.
Booz 7.
Breviarium Imperii 199.
Buddha infanzia del 305.

C

Cantici dell'Infanzia 171; composizione metrica 174.
Censimento generale di Augusto 195-213.
Circoncisione, di Giov. Battista 110; di Gesù 127.
Citazioni: del V. T. in *Mt.* 19; dell'Infanzia negli antichi scrittori 251-54.
Codex Veron., lezione del, in *Lc.* 1, 34. p. 150.
Concezione verginale di Gesù: in *Mt.* 19; in *Lc.* 77; argomenti dell'Harnack contro la 147-49; soluzione delle obiezioni 150-152; la dottrina della - non è nata fra i giudei-cristiani 287-91; nè fra i gentili cristiani 297-96; riposa su fatti certi 297. 324. 328.
Credo di Aristide 252 n.
Cronologia: difficoltà della 193 s.
Cristo, nome 6.
Curetoniana versione in *Mt.* 1, 16. p. 46.

D

Damnatio memoriae 9.
David 6; nome di 14.
Dialogo: di Gabriele con Zaccaria 82-89; di Gabriele con Maria 95-101; di Aquila con Timoteo 51-53.
Dùsàres 275.

E

Ebioniti, Vangelo degli 61.
Ebraica lingua 71.
Ebrei, Vangelo degli 283 n.
Egitto: fuga in 30; nascita dei re nelle leggende dell'-279. 298-301; papiri dell'-198.
Eli = Gioacchino 187. 189.
Elisabetta: nome, stirpe, età, sterilità 78; concezione 89; parènte di Maria 98; cantico di 102-103.
Erasio nominis 9.
Erode il Grande 21; rex socius 202; censimento in Giudea durante il regno di 201; morte di 24.

F

Famiglia di Gesù 238 s.
Ferrar, gruppo dei codici, in *Mt.* 1, 16. p. 45-53.
Feste ebraiche 134 s.
Fidanzamento presso gli ebrei 16.
Figlio: di Dio 99; di David 6.
Fratelli di Gesù 238-42; incredulità dei 242-44.

G

Gabriele, nome 88; apparizione a Zaccaria 81-89; missione a Maria 91-101.
Galilea 90.
Geconia = Joachin 11 s.
Gematria 14.
Genealogia: nome 6; concetto degli antichi 40-44; tre soluzioni delle divergenze fra *Mt.* e *Lc.* sulla 183-191; cura presso gli ebrei della 192; le donne nella 57 s.
Gentili cristiani e la nascita verginale di Gesù 292-98.
Gesù: nome 6; concezione verginale 15-20. 97; nascita a Betlehem 21. 121. 167; adorato dai

pastori 123; glorificato dagli angeli 125; circonciso 127; presentato al tempio 129; adorato dai magi 29; fugge in Egitto 31; sviluppo fisico, intellettuale, morale 137; dimora a Nazaret 135; ritrovato al tempio 137; genealogia di Gesù 139; figlio di Dio 98 s. 294; figlio di David 236; figlio di Giuseppe 235; figlio (nel Talmud) di Panthera, di Stada, di Pappos ben Juda, 265-67; battezzato da Giovanni 236; amore verso la madre 244-49; famiglia di 238; fratelli di - 239-42.
Gesta Pilati 265.
Giovanni (S.) e la concezione verginale 229 s.
Giov. Battista: nome 83; santificato dallo S. Santo 84; esultazione 101; uso di ragione 103 n.; nascita e circoncisione 110; Precursore 85; nuovo Elia 86; profeta dell'Altissimo 117.
Giudeo-cristiani e la nascita verginale di Gesù 287-291.
Giuseppe (S.): patria, stirpe 91; giustizia 17; dubbio 18; sposo di Maria 17-91; padre putativo di Gesù 139-235; genealogia 183; morte 239.
Gloria, cantico del 125.
Grotta della natività 121 n.

I

Infanzia, Vangelo dell', nei primi capitoli di *Mt.* e di *Lc.* 3; autenticità 81-63. 67; fonti 71-74. 323-329; divergenze genealogiche 180-193; cronologiche 193-195; biografiche 216; e il resto del N. T. 226; nei vangeli apocrifi 258; nelle citazioni dei padri 250-55; nelle pitture cimiteriali 255 s.; nella poesia 257; nella letteratura giudaica 265; e la storia delle religioni 269.
Innocenti, strage degli 31.
Iscrizione di Tivoli 207; di Antiochia 210; di Priene 301.

J

Joakim 10.
Joram 8.

K

Khan 121.
Kidduschin 16.
Kokab 185 n.

L

Levirato, legge del 183. 185.
Luca (S.) capitoli 1 e 2 di: analisi 64 s.; autenticità 67; fonti orali e scritte 71-74. 223-329; documenti ebraici nei 73 s.; parallelismo nei 144-470; particolarità stilistiche 165; carattere palestinese 175; non dipendono da leggende buddistiche 305; nè egiziane 298; nè da iscrizioni del culto imperiale 301; Maria fonte primaria dei 327-29.

M

Marduk 274.
Mâyâ, verginità di 307.
Magi: nome, patria, numero 22; stella dei 24; doni dei 29; quando vennero a Gerusalemme 317; omessi da S. Luca 219-21.
Magnificat 105. 163.
Marcione, vangelo di 67 n.
Marco (S.) e la concezione verginale 228 s.
Maria madre di Gesù: nome 90; stirpe, patria 91; nascita e fanciullezza nel Protevangelo di Giacomo 259; piena di grazia 93; turbamento di 93; sposa di Giuseppe 15-20; voto di verginità 97. 158 s.; concezione verginale 97-99; visita ad Elisabetta 101; canta il *Magnificat* 103 s. 162 s.; purificazione di 128; predomina nel racconto di *Lc.* 167; relazioni con Gesù durante la vita pubblica 244-49; fonte primaria del Vangelo dell'Infanzia 327-329.
Matrimonio presso i Giudei 16.

Matteo (S.) capitoli 1 e 2 del Vangelo di: autenticità 61; analisi 3; metodo 55; stile 62; carattere palestinese 63; fonti 326 s. non dipendono da Svetonio 310; nè da Dione Cassio 312.
Metrica ebraica 73 n.
Messia: nome 6; profezia di Isaia sul 284 s.; tradizioni sulla nascita del 285; figlio della donna 286.

N

Naasson 7.
Nascita di Gesù: anno della 213. a Betlehem 21. 59. 121. 234; in una grotta 122 n.; nell'inverno 123 n.; comparata con la meravigliosa nascita di Sargon 276; del figlio di Zarathustra 278; dei Faraoni 279; di Alessandro, di Platone, di Scipione Africano, d'Augusto 281-84; del Buddha 305.
Nazareo 35.
Nazaret 35; patria di Gesù 233 s.
Nome, imposizione del 110. 127.
Nozze in Cana 244 s.
Nunc dimittis 129.

P

Paolo (S.) e la concezione verginale 231.
Pastori alla culla di Gesù 123-127.
Presentazione di Gesù al tempio 128. 168.
Primogenito 20. 121.
Protevangelo di Giacomo 259-264.

Q

Quirinio, nome 120; ufficii 205; guerra con gli Omonadesi 209; censimento in Siria 211 s.

R

Rahab 7.
Rachele 33.
Religioni, storia delle 268 s.

S

Salvatore: nel concetto cristiano 303; nel culto imperiale 304.
Silenzio: argumentum e 226; di Gesù sulla sua nascita 237; di G. Flavio sul censimento 202; della predicazione apostolica sulla nascita di Gesù 229.
Simeone: giustizia, età 129; cantico 130; profezia a Maria 133.
Sirosinaitica versione in *Mt.* 1, 16. 48. 56.
Stada 265.
Stella dei Magi 24-26.
Strage degli innocenti 31.
Sterilità presso gli ebrei 79.

T

Talmuld, l'infanzia di Gesù nel 266 n.
Testuale questione di *Mt.* 1, 16. 44-53.
Toledoth Jesu 264.

V

Vangelo dell'Infanzia *ved.* Infanzia.
Vergine: nel Vangelo 284; nella mitologia 275. 282.
Visitazione 100. 152.

Z

Zaccaria: nome, sacerdote, giustizia, ufficio, 76-79; sordomuto 89. 119; cantico di 113-119. 174.
Zara 7.
Zarathustra 277.

232.92S
B193

Baldi, D.

L'infamzia del Salvatore

232.92S
B193